



DEYCRIT *Sur* Repositorio

Esta edición fue compartida por Zula y Díaz, directora de Utopía y Praxis Latinoamericana, para ser difundida a través de Deycrit-Sur Repositorio. Deycrit-Sur no posee ningún derecho sobre esta obra a excepción de la difusión de la misma. Si utiliza este material debe citar a sus autores/as y a la revista. Está estrictamente prohibido el uso comercial.

Puede acceder a toda la colección en la dirección:  
<http://www.deycrit-sur.com/repositorio/archivoutopraxis.html>



## In Memoriam (1942-2018): Jacobo Muñoz Veiga en la transición española.

El once de mayo de 2012 tuvo lugar en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid una jornada de homenaje a Jacobo Muñoz Veiga, Catedrático por entonces emérito de dicha universidad, filósofo, traductor y maestro de varias generaciones. La pretensión del homenaje era repasar y recuperar no solamente su trayectoria, sino volver a recorrer desde los intereses del presente el itinerario de una generación de pensadores e intelectuales públicos españoles cuya figura *senior* podría ser, por cuestión de edad, Javier Muguerza y la *junior* Fernando Savater; un arco que recorrería la generación de la llamada "Transición" en el ámbito filosófico, en pocas palabras. Un homenaje que terminó con estas palabras de Muñoz: "Trabajar en el sentido de una cultura crítica de intencionalidad emancipadora, eso es lo que hace de la filosofía una escuela de la libertad. Que esa

escuela siga abierta es algo que dependerá en buena medida de vosotros, de los que entráis ahora en ese juego, de vuestra lucha. Y la lucha es una parte importante de la vida, tan importante como el trabajo o el amor: lucha, trabajo, amor. Muchas gracias".

"Lucha, trabajo, amor". No es un mal lema de vida. En su caso, cualquier tentativa de balance de su obra e influjo exige confrontarlas con la influencia directa del magisterio del gran pensador marxista Manuel Sacristán (1925-1985), así como contextualizarlas, por un lado, en el marco de la tradición práctico-emancipatoria de la izquierda hegeliana y, por otro, en el horizonte filosófico generado a partir de la filosofía alemana, particularmente de la reelaboración que, desde perspectivas diferentes, Ortega y Lukács realizaron de la obra de Simmel y Weber. Un paisaje filosófico cuya complejidad se acentúa con las líneas que trazara el joven Nietzsche, sismólogo de la decadencia de la "cultura superior" bajo la imagen del "centauro", figura que asumirá diversos rostros, no siempre emancipadores, durante el pasado siglo. Hablamos, en efecto, de lo que Muñoz denomina la oposición entre "vida esencial" y cultura decadente, subjetividad cosificada y "alma" (Muñoz Veiga: 2000, p. 23).

Un nudo temático que Muñoz recogerá desde el trasfondo de la tradición marxista occidental y desarrollará, en virtud de su versatilidad, hacia un diagnóstico más amplio de la crisis civilizatoria global. Dentro de este "monstruoso" campo de hibridaciones, el único humus honrado en tiempos de acerba crisis, forjará un tipo de lucidez crítica y una reflexión filosófica de pulso más adjetivo que sustantivo, distantes del mundo académico, pero equilibradamente inmersas en él.

"Mi generación fue literalmente 'culturalista'. Nuestra ruptura con el franquismo pasó también (y acaso sobre todo) por ahí" (Muñoz Veiga: 1980, p. 213). Esta declaración de Muñoz de 1979 a Javier García Sánchez, donde subraya la importancia de sus "maestros" (Sacristán, Bueno, Valverde, Lledó) en épocas de penuria bibliográfica y dura represión, esboza la senda de su recorrido formativo. En el significativo texto "Otras sendas perdidas (El joven Lukács y la 'tragedia de la cultura moderna')", del libro de 2002, *Figuras del desasosiego moderno*, Muñoz viaja a la "prehistoria" de la "cuestión Lukács" que tanto protagonismo había tenido tres décadas antes en su *Lecturas de filosofía contemporánea*. Subrayando la interesante ambigüedad del joven Lukács, el texto busca reconstruir su proceso formativo a la luz de sus etapas,

tensiones y “dilemas morales”, un recorrido que, presumimos, también podría ser relevante para comprender su propio itinerario biográfico y que éste cifra bajo una lógica profunda: la que conduce a la conciencia revolucionaria desde la cultura. Destaquemos los jalones más importantes.

1977, el año en el que Jacobo Muñoz escribe “La Escuela de Frankfurt y los usos de la utopía” (EFU) es una fecha rica en acontecimientos políticos (primeras elecciones generales legislativas del 15 de junio) y discusiones teóricas fundamentales. Reconstruir este escenario bajo un texto como el de Muñoz, que por entonces era “políticamente disfuncional”, quizá no sólo ayude a comprender esa coyuntura histórica, sino también a preguntarnos en qué medida los polvos de la transición permiten arrojar luz sobre algunos de los lodos de nuestro presente. En este ensayo Muñoz trata de dar otra vuelta de tuerca a esta cuestión de la “subjetividad reificada” en un terreno, el de la Teoría Crítica, sin apenas precedentes. Uno de sus puntos de interés es el pormenorizado análisis realizado del paso de la crítica de la cosificación (y del limitado horizonte del “pensamiento burgués”) de Lukács, doblados de “mesianismo político”, a la “magnificación” de la conciencia del teórico crítico en Horkheimer.

Este magnífico artículo de Muñoz, posiblemente una de sus piezas más logradas, de escritura tensa, muy matizada y honesto en su voluntad de internarse en el “corazón del laberinto” del problema de la Izquierda occidental, es presentado por su autor en entrevista con Javier García Sánchez como “un ajuste de cuentas”, un modo de “pensar ciertos problemas hasta el final”. De hecho, en algunas partes del texto Muñoz parece más interesado en evidenciar su perplejidad y acentuar las paradojas de la situación que en resolverlas. Muñoz asimismo llama la atención sobre la necesidad de leer el texto, más allá “de los márgenes de esos problemas (la racionalidad, los valores, el marxismo como tal)”, como una tentativa de dar “respuesta mínima, siguiendo a autores tan críticamente incidentes sobre los rasgos del capitalismo contemporáneo como los frankfurtianos”, a la “pregunta por las posibilidades actuales de la libertad” (*Ibid.*, p. 219).

En el contexto del libro, donde lo más granado del pensamiento español del momento (Savater, Sádaba, Albiac, Trías, Quintanilla, Vidal Peña, entre otros) no duda en ser prolijo, llama la atención que la entrevista a Muñoz, la más breve del volumen, lleve la advertencia del entrevistador de que el entrevistado se encuentra “en una fase de revisión personal de ideas”. Así lo revela el tono tentativo del ensayo, que podría definirse como el “*strip-tease* en el vacío” de la figura del intelectual crítico contemporáneo, por recordar un título que el propio Jacobo Muñoz utilizó para un artículo periodístico posterior. Un texto además cuya contención en la escritura sobresale en el conjunto del volumen, actitud que se explica a la luz de estas palabras: “Ya sé que algunos (algunos a quienes respeto profundamente) hablan de la posibilidad, y aún de la necesidad, de arrancarse formas de libertad ya, aquí y ahora, en un mundo que no es “libre” en sus estructuras profundas. Creo que se equivocan. El actual caos de los países capitalistas de la Europa meridional (ese caos que tantos intereses fomentan o persiguen) permite ilusiones de libertad: en los márgenes, precisamente. Pero no nos engañemos: el caos, este caos, es la máscara última del poder. Del Poder de siempre, claro es” (*Ibidem*).

Con vistas a renovar los materiales que el proyecto realista puede brindar a la luz de nuestros nuevos retos, señalemos cómo Muñoz subrayaba, en 1971, tres años después del “doble aldabonazo” del 68, que diría Sacristán, la pertinencia lukácsiana a la hora de diagnosticar el espíritu del tiempo. Una mayor lucidez que, por ejemplo, la de tentativas más “teóricas” o “científicas” como las de Althusser o Colletti. Hoy, retrospectivamente, a la vista de la aparición post-althusseriana de los llamados “Nuevos Filósofos” en las décadas posteriores al experimento sesentayochista, tal vez sería fructífero volver a acercarnos a este realismo metódico lukácsiano desde las nuevas actitudes filosóficas predominantes.

En este sentido, sería interesante estudiar en qué medida la atracción intelectual “hacia abajo” del burgués cultivado y educado culturalmente en un modelo similar al lukácsiano estaba mejor

vacunada frente a la tentación despolitizadora y la exhibición del cuerpo sufriente propiciadas por el “exhibicionismo autodestructivo” de los exmarxistas desencantados: aquellos que pasaron con facilidad del hipermarxismo a cierto victimismo subjetivo. Como señala Muñoz, ellos vieron el marxismo como una ciencia exacta de la revolución y, al ver que no era eso, reaccionan dejando el marxismo o bien vendiendo el marxismo como ciencia de algo que no sea en absoluto la revolución sino la democracia burguesa, o cosa parecida, en el mejor de los casos.

Es la lucidez autocrítica la que probablemente le llevó también a reflexionar sobre los profundos límites políticos del intelectual, una constatación que, sin embargo, condujo a Muñoz a seguir interesándose por ese agente disolvente de falsos problemas filosóficos que era Wittgenstein, sobre el que había versado su tesis doctoral con Emilio Lledó. El paisaje desencantado que habita Muñoz no es ya, desde luego, el del ascenso prometeico a los cielos, sino el de su descenso, un descenso en el que es imperativo de realismo, sin embargo, no perder la tensión y caer en un desencanto cínico o patético. Es más, a la vista de su dilatada obra, cabría identificar el proyecto emancipatorio de Muñoz, orientado a conjugar ética de izquierda y epistemología de izquierda, con una generosa posición intelectual capaz de asumir y elaborar un nivel de realidad frecuentemente sublimado bajo coartadas ideológicas que sólo pretenden hacer, de necesidad, virtud. En esas circunstancias el trabajo de Muñoz sobre Horkheimer seguía la estela de un realismo desde el que, como definió Sacristán, había que “pintar la pizarra del presente bien de negro” para que resaltara sobre ella “el blanco de la tiza con el que dibujar la alternativa”.

En Muñoz, reacio al puritanismo moral y, versátil en intereses, la crítica al academicismo de la “cultura superior”, muchas veces entrecomillada por él con tono irónico, se complementa con el ajuste de cuentas “psicológico” del nihilismo. De ahí su atención a autores “decadentes” como Schopenhauer, Nietzsche, Mann, Musil, Broch o el último Horkheimer. Desde aquí explora su modulación trágica, pero no desde la religión, sino desde la crítica ideológica. Esta sensibilidad tampoco ha disuadido a discípulos suyos para internarse extramuros del cordón sanitario recomendado por el Lukács de *El asalto a la razón*, territorios incómodos para la tradición marxista que, justo por haber sido transitados por el pensador húngaro en sus viajes de formación, había tenido que anatematizar demasiado apresuradamente bajo los rótulos de “decadencia”, “utopismo” e “irracionalismo”. En tiempos mórbidos, donde lo nuevo tarda en nacer y lo viejo en morir, quizá no haya que ser tan inflexible. También en los laberintos del *Hotel Abgrund* puede uno toparse con embrionarios procesos de aprendizaje políticos y éticas de izquierda a la espera de epistemologías más sobrias. En Muñoz, por ejemplo, no se entiende su interés por Thomas Mann al margen de esta preocupación por reconstruir el proceso de decadencia de la burguesía patricia y el ascenso de esa pequeña burguesía que, bajo la derrota de las expectativas depositada en el sujeto revolucionario, empieza a convertirse en “otra clase universal”.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Muñoz Veiga, J. (2000). “Presentación” a NIETZSCHE, F. *Schopenhauer como educador*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- Muñoz Veiga, J. (1980). El caos, última máscara del poder. In: García Sánchez, J. (1980). *Conversaciones con la joven filosofía española*. Barcelona, Ediciones de bolsillo.

**Germán Cano Cuenca**

*Universidad Alcalá de Henares, España.*



## Presentación

# La filosofía y la clínica del vacío

Philosophy and the clinics of emptiness

Enric J. Novella Gaya

*Instituto de Historia de la Medicina y de la Ciencia López Piñero,  
Universitat de València, España.*

En 1837, el alienista francés Alexandre Brierre de Boismont presentó una memoria en la *Académie Royale des Sciences* en la que, partiendo de la constatación de la gran variabilidad histórica y cultural de las formas de la locura (que, según decía, siempre “llevan el sello de cada época y de cada país”), postulaba un claro aumento de las mismas y el predominio de las causas morales sobre las físicas en los “pueblos civilizados”. Así, por ejemplo, mientras apenas había locos en América Latina (tal como habían podido comprobar viajeros europeos como Alexander von Humboldt), en Francia eran cada vez más numerosos, solían enfermar a consecuencia de pasiones como “la vanidad, el orgullo, la ambición, el hedonismo, el escepticismo o el amor” y sus delirios tenían preferentemente un carácter persecutorio o megalomaniaco (Brierre de Boismont: 1839, pp. 241-295). Casi dos siglos después, y en un contexto de consumo masivo de los conceptos y categorías de las ciencias de la mente (que, como bien sabemos, han acabado colonizando la práctica totalidad de ámbitos de la vida cotidiana – educación, trabajo, relaciones interpersonales, sexualidad, etc.-), de absorción solipsista en los interminables avatares de la vida emocional y de fascinación generalizada por todo tipo de técnicas de conocimiento y manipulación del “yo” (Illouz, 2010), el análisis de los perfiles cambiantes de la desviación y el sufrimiento psíquico sigue siendo uno de los campos preferentes de reflexión en torno a las transformaciones culturales en curso y, muy particularmente, a la emergencia de nuevos patrones de relación interpersonal y experiencia individual.

El punto de mira se sitúa actualmente en lo que (siguiendo la propuesta terminológica del filósofo canadiense Charles Taylor) ha venido en describirse como la nueva “subjetividad expresiva” de la modernidad tardía (o, si se quiere, postmodernidad), entre cuyos rasgos distintivos destacan (aparte del recurso ya mencionado a los saberes expertos) la búsqueda del sentido en el cultivo de la propia interioridad, la espontaneidad emotiva y la singularidad individual; la tendencia a la “inmersión”, la “vibración” o la “resonancia” como estrategias de fusión con el mundo exterior (un aspecto visible, por ejemplo, en la recolección de “sensaciones fuertes” por medio de prácticas deportivas o sexuales de riesgo o en la musicalización atmosférica de los espacios públicos); y, en estrecha relación con lo anterior, la propensión a “borrar” la alteridad de las tres hendiduras clásicas de la subjetividad, a saber, el cuerpo, los otros y el tiempo (Vázquez García, 2005). Dentro de estos atributos, son también muy conocidos los diagnósticos que apuntan al “desencantamiento”, la frialdad (*cool*) y el vacío de significación experimentado ante la naturaleza y la cultura; a la exigencia narcisista de autorrealización que conduce a expresar en cada acción el significado personal, único y auténtico de la propia vida; y, sobre todo, a la experiencia de aquello que el sociólogo británico Anthony Giddens ha definido como el “desanclaje” (*disembedding*), esto es, a la inseguridad y la incertidumbre de un mundo post-tradicional donde ya no es posible recurrir a las antiguas instancias proveedoras de sentido e identidad (Giddens, 1991).

Desde el punto de vista psicopatológico, cabe suponer con todo fundamento que la irrupción de este nuevo patrón de subjetividad (al que algunos autores prefieren denominar “hiperindividualismo” – Gilles Lipovetsky – o, directamente, “narcisismo” – Richard Sennet y Christopher Lasch-) constituye

un elemento nuclear en la génesis, la constitución cultural y la presentación clínica de algunos de los malestares más representativos de nuestro tiempo. Así, no debe sorprender que, en un mundo dominado por el desencantamiento de la razón instrumental, la exaltación de la riqueza expresiva del yo y el “desanclaje” – o lo que Taylor describe como la “cultura de la pérdida del horizonte” – (Taylor, 1996), las quejas relacionadas con la consistencia de la propia identidad, la falta de autoestima, la ausencia de metas y valores o las sensaciones recurrentes de vacío, futilidad o indiferencia sean particularmente frecuentes. Y es justamente aquí donde hay que situar la abrumadora presencia y la extraordinaria relevancia de los desórdenes cognitivos, emocionales y conductuales asociados con el diagnóstico de personalidades límite o *borderline* y otras perturbaciones caracteriales del ámbito narcisista en el marco de la clínica psiquiátrica y la teoría psicoanalítica actual (Novella: 2015, pp. 118-138).

En estas coordenadas, tampoco es casual que, en la estela de la obra pionera de Lipovetsky, buena parte de las interpretaciones de la cultura contemporánea hayan adoptado la metáfora del “vacío” y apunten de una forma más o menos explícita a las dificultades de orientación en un mundo que cambia a un ritmo vertiginoso y plantea nuevos retos y exigencias (Sáez Rueda: 2011, pp. 71-92). Dependiendo de la perspectiva de análisis y las referencias teóricas, los elementos determinantes de la subjetividad expresiva (y, con ello, los rasgos característicos de la individualidad de nuestro tiempo) se han estudiado en relación con una amplia variedad de fenómenos, entre los que cabe destacar el cambio tecnológico (Kenneth Gergen), el pluralismo ideológico (Peter Berger y Thomas Luckmann), la abolición de la conciencia histórica (Lasch), el capitalismo “flexible” (Sennet), la individualización reflexiva (Giddens y Ulrich Beck), el instrumentalismo de la “razón desvinculada” (Taylor) o la “gubernamentalidad” y la “psicopolítica” neoliberal (respectivamente, Nikolas Rose y Byung-Chul Han). Como es lógico, los grandes diagnósticos filosóficos de la modernidad también han sido invocados reiteradamente en esta genealogía crítica de la subjetividad actual, configurando una suerte de canon semiológico que, a pesar de su heterogeneidad, constituye uno de los principales legados del pensamiento contemporáneo.

Al menos desde que Hegel redefiniera su tarea como el ejercicio sistemático de “poner su tiempo (histórico) en conceptos”, la filosofía, en efecto, ha abandonado en gran medida su antigua vocación como *analítica de la verdad* y ha centrado sus esfuerzos en lo que, recordando el célebre ensayo de Kant sobre la Ilustración, Michel Foucault definió como *ontología histórica* – del presente y de nosotros mismos (Foucault: 1994, pp. 679-688). Como es sabido, dichos esfuerzos se radicalizaron pronto debido a la influencia conjunta de la doctrina marxista de la alienación, la *Kulturkritik* nietzscheana y el psicoanálisis, a la que habría que añadir la creciente circulación de conceptos o tesis como la “degeneración”, las “enfermedades de la civilización”, la “crisis de la humanidad europea” o la “decadencia de Occidente” (Pick, 1989). Atrapado entre el agotamiento del proyecto autosuficiente de la razón y la imposibilidad evidente de regresar a la tradición, el pensamiento filosófico ha ido desplegando así un auténtico aluvión de dictámenes sobre la modernidad y sus consecuencias que abarcan desde la “jaula de hierro” weberiana a la “sociedad del cansancio” de Han, pasando (cómo no) por algunos tan influyentes como el “olvido del ser” (Heidegger), el ascenso del “hombre masa” (Ortega) o la “vida dañada” en la “tierra completamente ilustrada” (Adorno) (Bollenbeck, 2007).

Los ensayos reunidos en este número de *Utopía y Praxis Latinoamericana* retoman el pulso de esta ontología crítica del presente y se interrogan por el “nuevo malestar en la cultura” que se manifiesta en múltiples ámbitos, pero, muy especialmente, en la proliferación de consultas relacionadas con la “clínica del vacío”, esto es, con síntomas o estados psicopatológicos como la depresión, la ansiedad, el déficit de atención, la impulsividad, el aislamiento social, la difusión de identidad, el abuso de sustancias o el suicidio. Dejando a un lado la (antiquísima) cuestión de si ello se debe a un incremento “real” en la prevalencia de los trastornos mentales o, por el contrario, constituye un artefacto derivado de la redefinición social de la desviación y el sufrimiento psíquico, lo cierto es que resulta difícil entender esta

proliferación sin remitirse a algunas mutaciones decisivas operadas en el seno de la conciencia (post) moderna (Fee, 1999). Pues, necesariamente, los patrones de experiencia de uno mismo y de relación con los demás, y, con ello, las formas específicas del malestar, han debido de sufrir modificaciones sustanciales en una sociedad entregada al vértigo de su propio y exacerbado dinamismo (tecnificación, productividad, urbanización, movilidad, información, etc.) y en una cultura que mantiene “hiperestimulado” (Arnold Gehlen) el deseo por medio del consumo, pero que es esencialmente incapaz de sostener valores que articulen la convivencia y conformen un “marco de referencia” sólido para la experiencia individual (García Ferrer, 2018).

Cabe advertir, no obstante, que, en no pocas ocasiones, la crítica cultural que denuncia el autismo, la superficialidad y la inmadurez del individualismo contemporáneo adopta un punto de vista paternalista, nostálgico o incluso abiertamente conservador que dificulta una valoración más desapasionada de los riesgos y las oportunidades que ofrece la subjetividad expresiva de nuestro tiempo. Tal como ha sugerido Giddens, nuestra “modernidad reflexiva” ha puesto las (inevitables) heridas del sujeto en manos de una legión de expertos, pero también ha consagrado un yo más libre y menos hipotecado por la tradición. Asimismo, y tal como ha apuntado Beck, su imparable avance ha provocado el colapso de las comunidades tradicionales, pero también ha deparado al individuo nuevos espacios de encuentro y sociabilidad. Desde este punto de vista, pues, la “clínica del vacío” nos remite ciertamente a un mundo que ha perdido el rumbo y los puntos de “anclaje”, pero que (también) ofrece un amplio abanico de posibilidades de identificación; un mundo que fomenta la riqueza expresiva, pero que tiende a disolverla en la búsqueda incesante de la espectacularidad, la inmediatez y el impacto; un mundo, en definitiva, que oscila permanentemente entre la omnipotencia y la insuficiencia, la oportunidad y la desesperación, la abundancia y el vacío. A mi juicio, y tal como atestiguan los trabajos que siguen, es en este sentido crítico, abierto y emancipador (esto es, alejado de cualquier tentación reaccionaria) que la reflexión filosófica puede seguir aportando claves valiosísimas en la perentoria y apremiante tarea de comprender lo que somos y el mundo en que nos ha tocado vivir.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bollenbeck, G. (2007). *Eine Geschichte der Kulturkritik. Von Rousseau bis Günther Anders*. C.H. Beck Verlag, München.
- Brierre de Boismont, A. (1839). De l'influence de la civilisation sur le développement de la folie, *Annales d'Hygiène Publique et de Médecine Légale*, 21.
- Fee, D. (1999). *Pathology and the Postmodern. Mental Illness as Discourse and Experience*. Sage, Londres.
- Foucault, M. (1994). Qu'est-ce que les Lumières? , en: *Dits et écrits*, Vol. IV. Gallimard, Paris.
- García Ferrer, B. (2018), “Contra el capitalismo absoluto: por una filosofía del futuro”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*. CESA-LUZ, Maracaibo, 23 (80). Pp 43-65
- Giddens, A. (1991). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Península, Barcelona.
- Illouz, E. (2010). *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Katz, Madrid.
- Sáez Rueda, L. (2011). Enfermedades de Occidente. Patologías actuales del vacío desde el nexo entre filosofía y psicopatología. In: Sáez Rueda, L., Pérez, P., Hoyos, I. (eds.), *Occidente enfermo. Filosofía y patologías de la civilización*. GRIN Verlag, München.
- Taylor, C. (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Paidós, Barcelona.
- Vázquez García, F. (2005). *Tras la autoestima. Variaciones sobre el yo expresivo en la modernidad tardía*. Gakoa, San Sebastián.



## ESTUDIOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 23, n.º. 80 (ENERO-MARZO), 2018, PP.17-41  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.  
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

### Figuras del malestar civilizacional como *génesis autófaga*.

*Figures of Civilizational Malaise as Autophagic Génesis.*

Luis SÁEZ RUEDA.

Universidad de Granada, España.

#### Resumen

El autor sostiene que la civilización occidental se encuentra en un caso productor de malestar. Comprende la civilización como un dinamismo auto-generador con dos caras en tensión: la cultural y la sociopolítica. La crisis occidental es caracterizada como el fenómeno por el cual la génesis se vuelve contra sí misma, dando lugar a fenómenos como la "administración del vacío", la "ficcionalización del mundo", la "negatividad reactiva" o la "infatuación identitaria", entre otros. El autor parte de investigaciones ya comenzadas que comprenden el ser como "ser errático" y pretende profundizarlas y ampliarlas.

**Palabras clave:** Génesis; nihilismo; ser errático; malestar en la cultura.

#### Abstract

The author argues that Western civilization is in a decline producing malaise. It understands civilization as a self-generating dynamism with two faces in tension: the cultural and the sociopolitical. The Western crisis is characterized as the phenomenon by which the genesis turns against itself, causing phenomena such as the "administration of vacuum", "fictionalization of the world", "reactive negativity" or "identity infatuation", among others. The author starts from research already begun that understands being as "erratic" and pretends to deepen and expand them.

**Keywords:** Genesis; nihilism; erratic being; malaise in culture.

## **INTRODUCCIÓN. OCCIDENTE EN OCASO Y MALESTAR**

Prácticamente toda la filosofía del siglo XX ha realizado, en lenguajes y juegos conceptuales diversos, un diagnóstico desolador del presente. Occidente atraviesa una crisis que afecta a la totalidad de su auto-comprensión y de su deriva. Al expresar que *el desierto crece*, F. Nietzsche se refería al nihilismo negativo o reactivo como clave de decadencia y advirtiendo de ello a los dos siglos siguientes<sup>1</sup>. La decadencia aquí anunciada ha sido expresada de muchos modos: “naturalización de la conciencia” y desarraigo respecto al *mundo de la vida* (Husserl), “olvido del ser” en la era de la técnica (Heidegger), dominio de la razón estratégico-instrumental en una “sociedad completamente administrada” (Escuela de Fráncfort), dominio biopolítico (M. Foucault), etc. Es necesario tomarse en serio estos diagnósticos, pues no podríamos pensar nuestro hoy más próximo sin entrar adecuadamente en ese círculo hermenéutico del que hablaba H.-G. Gadamer y que implica partir, para aprehendernos, de la escucha de la cosa *misma* que vibra en el pasado.

Lanzar una mirada de este tipo a la actualidad no significa, en modo alguno, recaer en un pesimismo impenitente, en un catastrofismo, pues no se trata de constatar un destino inexorable. “Crisis” procede el griego *Krísis*, decisión (de *Krino*, separar). Significa tanto un desfallecimiento como el momento de decisión para un posible renacer fortalecido. Indagar nuestra noche occidental no sólo es tarea necesaria para una comprensión lúcida y realista del presente, sino el medio más pertinente y profundo para que aparezcan luces de aurora en el advenir.

La crisis no es, directamente, la enfermedad y el malestar. Es el agente patógeno de procesos de superficie que pueden ser calificados de enfermos y de inductores de malestar. En tal caso, se abre para nuestro escenario filosófico un complejo problema: el de entender lo *enfermizo* más allá de la esfera individual (aunque la tenga en cuenta), es decir, en la forma de un fenómeno trans-individual. Para el *malestar en la cultura* hay que decir otro tanto. S. Freud lo captó muy bien cuando, advirtiendo sobre la venida de éste, señaló que sus análisis eran precarios, porque proyectaban categorías del psiquismo individual en el colectivo, confiando en que el futuro mejoraría, en este sentido, sus vaticinios<sup>2</sup>.

En el presente trabajo defendemos que, en efecto, nos encontramos en una época de crisis de carácter ontológico, agente patógeno de “patologías de civilización” y de su concomitante *malestar en la cultura*. Para ello partimos de investigaciones ya realizadas y en curso, con el fin de profundizarlas y ampliarlas. La crisis, sus patologías y el malestar son interpretados como un fenómeno por el cual el caudal creativo y productivamente enriquecedor de nuestro mundo civilizacional se vuelve contra sí mismo de un modo immanente, dando lugar a devenires cuya textura es la de una *génesis autófaga* de mundo. La explicitación de esta tesis tiene lugar en dos pasos. En primer lugar, comprendiendo el ser, en cuanto tal, como *ser errático*, nos aproximamos a esta figura de la crisis intentando perfilarla como contra-génesis (1). En un segundo momento aplicamos tal concepción al ser de lo civilizacional, lo que nos permitirá completar tal figura como *génesis autófaga* (2). En el decurso, distinguiremos tal génesis

1 “El desierto crece. ¡Ay de aquel que dentro de sí cobija desiertos!” (Nietzsche: 1972, p. 413). “Lo que voy a relatar es la historia de los dos siglos que se aproximan. Y describo lo que viene, lo que no tiene más remedio que venir: ‘la irrupción del nihilismo’. Esta historia ya puede ser relatada, pues la necesidad misma entra aquí en acción. [...] Nuestra cultura europea se agita, desde hace largo tiempo, bajo una presión angustiosa, que crece cada diez años, como si quisiera desencadenar una catástrofe” (Nietzsche: 1932).

2 “Si la evolución de la cultura tiene tan trascendentes analogías con la del individuo, y si emplea los mismos recursos que ésta, ¿acaso no estará justificado el diagnóstico de que muchas culturas (o épocas culturales, y quizá aun la humanidad entera) se habrían tornado ‘neuróticas’ bajo la presión de las ambiciones culturales? La investigación analítica de estas neurosis bien podría conducir a planes terapéuticos de gran interés práctico, y en modo alguno me atrevería a sostener que semejante tentativa de transferir el psicoanálisis a la comunidad cultural sea insensata o esté condenada a la esterilidad. No obstante, habría que proceder con gran prudencia, sin olvidar que se trata únicamente de analogías [...] Pese a todas estas dificultades, podemos esperar que algún día alguien se atreva a emprender semejante patología de las comunidades culturales” (Freud: 1974, p. 3066).

(en cuanto textura de la crisis y agente patógeno) de las enfermedades o patologías de civilización, que son su expresión, acompañadas por un malestar generalizado y clandestino en la colectividad.

## 1. EL PROBLEMA DE LA “GÉNESIS” EXISTENCIAL Y SU CONSIDERACIÓN DESDE LA CONCEPCIÓN DEL SER COMO “ERRÁTICO”

La crisis de Occidente, su ocaso en el sentido explicitado, se funda, a nuestro juicio, en una génesis autófaga del ser, considerado como *ser errático*. La aclaración de este punto de vista nos obliga, primero, a explicitar qué significa “ser errático” (1.1.), para, en base a ello, intentar mostrar de qué modo éste, en su depotencia en la actualidad en la forma de una retro-tracción auto-destructiva, es decir, por medio de una contra-génesis. La *administración del vacío* y la *ficcionalización del mundo*, como fenómenos complementarios, son las figuras más destacadas de tal contra-génesis y fuente de procesos enfermizos acompañados por un malestar trans-subjetivo (1.2.). Intentamos con ello profundizar y ampliar investigaciones parciales ya realizadas o en curso que nos parecen insuficientes en su perfil y resultados.

### 1.1. SER ERRÁTICO EN CUANTO TENSIÓN CÉNTRICO-EXCÉNTRICA, “CONSTITUYENTE DE MUNDO” Y “AUTO-GÉNESIS CREADORA”

Con el concepto de *ser errático* hemos intentado aportar una interpretación de la “condición humana” (Sáez Rueda: 2009a, especialmente cap. 4 y 5). Sin embargo, es necesario precisar que, con ello, no se está partiendo de una antropología, sino de una ontología, algo que hemos dejado insuficientemente aclarado hasta ahora. Es el ser mismo el que posee tal textura, en la medida en que, como se verá, no sólo abre en su venir-a-presencia un mundo de sentido habitable, sino, al unísono, una herida en el habitar que lo transfigura en un *ser-extraditado* en y por el habitar mismo. El “hombre” participa de tal textura en virtud de su pertenencia al *acontecimiento* del ser. Es fácil advertir, desde este punto de partida, que la noción se fragua en discusión con M. Heidegger. De modo más explícito, implica, en un primer momento, un posicionamiento “con-contra-Heidegger”.

En el universo del pensar heideggeriano el habitar cobra una relevancia central. Es, nos decía en *Ser y Tiempo*, el modo fundamental en que el hombre existe, como *ser-en-el-mundo*. No estamos, los seres humanos, en el mundo como el agua en el vaso; pertenecemos a él ingresando en un contexto de sentido aprehensible, en cuya esfera experimentamos el *ser familiarizado con* nosotros y con el ente (Heidegger: 1967, §12, pp. 66-67). Esta centralidad del habitar persiste en la *Kehre*, pues la diferencia óntico-ontológica es, en cualquier caso, tanto el ad-venir del ser como la apertura de un *horizonte de sentido* que reclama desde sí su carácter de *morada* para el hombre<sup>3</sup>. Siguiendo, por el momento, al alemán, cabe señalar que el habitar sólo es comprensible en cuanto lúcido *ser en lo abierto* en la medida en que el hombre está transido, de raíz, por el *extrañamiento*. Ese ejercicio, en efecto, de experiencia en la angustia al que nos invitaba en “¿Qué es metafísica?” desemboza la extrañeza, la perplejidad, en la que se encuentra el ser humano en el seno del ser (¿por qué el ser y no más bien la nada?), posición interrogante que convierte a todo hogar o morada precisamente en un espacio significativo, trazado por el *sentido*: nos permite esa experiencia, “maravilla de las maravillas” de *que lo ente es* (Heidegger: 2000a, p. 254). Pues bien, la problematicidad del planteamiento heideggeriano reside, a nuestro juicio, en que no conduce a sus radicales consecuencias el nexo entre habitar y extrañamiento. Este último explica que el primero no sea *ciego*, que esté embargado por la luminosidad de la aprehensión de sentido.

3 Esta copertenencia ser-hombre en el habitar puede ser rastreada en toda la obra heideggeriana. Valga aquí recordar, sólo como botón de muestra, cómo reconduce el autor al habitar incluso lo aparentemente más alejado de él, el construir, pues éste, en su sentido originario “dice al mismo tiempo hasta dónde llega la esencia del habitar” (Heidegger: 2001a, p. 108).

Pero tendría que implicar, al mismo tiempo y más allá de Heidegger, que el habitar está herido, desde su propia interioridad, por un desgarramiento. El extrañamiento, nos parece, porta no sólo un poder de *recogimiento* fulgente, tendente a la incardinación en la “centricidad” de un albergue habitable, sino, en el mismo acto, una potencia que introduce en el albergue *concreto* su convulsión interna, la experiencia de ex-pulsión hacia el *afuera-de-todo-habitar*. Gracias a él, expresado de otro modo, puede el hombre encontrar morada en la existencia, pues sólo desde semejante posicionamiento interrogantemente perplejo puede elevarse lo que nos envuelve desde su enmudecimiento a-significativo a la locuaz presencia de lo que es, de lo que *acaece*, mostrándose desde sí “en tanto que *algo*”. Y ello ocurre, ciertamente, en una *esfera contextual* de la facticidad de la existencia, en un *ser-ahí* que aparece ya, no sólo circunscrito en un *medio ambiente* (*Umgebung*), sino radicado en un *mundo comprensivo* (*in einer Welt*) (Heidegger: 1983, pp. 29-30). Ahora bien, también por él (y ésta es la cuestión) el hombre no puede dejar de experimentarse, en el seno de tal radicación envolvente, al mismo tiempo perplejo respecto a ella, respecto a este *seno* que constituye su *ser-en-un-mundo* preciso, en este y no en otro. En tal *seno* se incrusta la *ensenada* de lo extraño. La *centricidad* del habitar coexiste en lucha con su inseparable *ex-centricidad*. Y esto quiere decir, más allá de Heidegger, que el devenir del ser lleva en sí algo más que un habitar ora aquí, ora en otro acontecimiento de apertura de mundo. Implica que cualquier habitar es ya, él mismo y al unísono, expósito, lo cual convierte al existente en un ser ex-puesto (merced precisamente a su inserción en un *dentro que cobija y ampara*) a un *afuera* inquietante. Para el alemán, el *estar fuera* de la existencia es, él mismo, retrotraído a la morada puesta en franquía por el ser, siendo comprendido en la forma de una *instancia* (*Inständigkeit*), es decir, como un *estar dentro* del horizonte del ser (Heidegger: 2000b, p. 306). Habría que decir, más allá de Heidegger, que el im-pulso ex-céntrico que acompaña al extrañamiento lanza al existente a un *afuera* que dis-loc a y des-quicia toda esfera de *familiaridad* habitable. Esta habitabilidad del mundo no es simplemente negada en la concepción del ser como errático. Sin centricidad habitable es inconcebible su envés ex-céntrico. La erraticidad del ser pone el acento, más bien, en la aporética tensional que con-forma el habitar.

Ciertamente, Heidegger no ha desechado sin más el problema que aquí emerge. La textura de la diferencia óntico-ontológica presupone ya que la dimensión ontológica, la del acontecimiento del ser, es una exterioridad jamás suprimible mediante su conversión en una presencia óntica. De ahí que el “nihilismo propio”, es decir, la asunción de que el ser carece de fundamento, de que es abismal (*ab-grund*) y que, por ello, se oculte en su propio desocultamiento, exija mantenerlo fuera de la órbita del mundo de la presencia. “La esencia del nihilismo propio es el ser mismo en el permanecer fuera (*Ausbleiben*) de su desocultamiento, el cual, en cuanto suyo, es Él mismo y determina, en el permanecer fuera, su es” (Heidegger: 2000c, p. 289). Ahora bien, como intentamos mostrar con un detalle que rebasa los límites de este trabajo (Sáez Rueda: 2018), tal *afuera* es concebido heideggerianamente como un *Mismo* que insiste invariable. El ser sería aquello que permanece a través de todas sus expresiones, es decir, de todos los *mundos de sentido* que abre en su devenir y en el seno de los cuales es interpretado el ser del ente: “El ser sólo esencia como único, mientras que por el contrario el ente es, según el caso, éste o aquél, tal cosa y no la otra. [...] [El ser] constantemente es, en tanto que lo único, *lo Mismo* (*das Selbe*). En tanto que eso Mismo, no excluye lo diferente” (Heidegger: 1994, pp.110-111). Tal mismidad no es rebajada a la condición de lo Igual (*das Gleiche*), por supuesto, pero señala en el ser un foco de permanencia e intimidad: es, respecto a sí, ajuste a sí mismo (tal es lo que Heidegger piensa cuando afirma el “ser en su propiedad”)<sup>4</sup>. En cambio, el *ser errático* introduce en sí esta herida de la excentricidad a la que nos referimos, que sustrae de él toda forma de mismidad. Su *recogerse céntricamente* en la morada del

4 Por un camino diferente J.-Luc Nancy repara también en esta cuestión. La filosofía heideggeriana estaría sujeta a una “lógica singular de un adentro-afuera” que preserva la propiedad; frente a ello pugna por una “ectopía generalizada de todos los lugares propios (intimidad, identidad, individualidad, nombre)” (Nancy: 2001, pp. 166 y 168; Cfr. pp. 152-168).



habitar que el ser le propicia, siendo necesaria, es siempre fallida. En ella se incrusta, en un mismo acto, su *excederse excéntrico*. Por eso, en su tensión, el *ser errático* des-quicia constantemente el quicio que empuña. Su mismidad es un *imposible necesario*: está supuesta como anhelo o impulso, pero no puede darse jamás. La excentricidad de lo errático introduce, de este modo, una *impropiedad* en la *propiedad*, una *fuera de sí* infinito que es immanente a su finitud.

*Ser errático*, en definitiva, es ser céntrico y excéntricamente al unísono. El extrañamiento nos hace, a un tiempo y en el mismo acto, *céntricos* y *excéntricos* respecto al mundo concreto en el que existimos. Céntricos, porque nos sitúa en él, en su facticidad limitada, de tal forma que lo *habitamos*. Excéntricos, porque nos coloca en la frontera de cualquier *mundo de sentido* en particular, como testigos perplejos. Aunque no podamos derogar el estar en un *ahí* preciso, comprendemos que no nos vincula a él ningún lazo de pertenencia pacificable en cuanto *hogar*, que podríamos ser en todos los *otros* de dicho *ahí*, es decir, que, existiendo, no pertenecemos *entregadamente* a ningún lugar y que semejante *ser-en-ningún-lugar-particular* es también, aporéticamente, lo que nos instala en un lugar. Centricidad y excentricidad son dos caras de una misma moneda, haz y envés de la existencia. Y esta doble condición no se moviliza alternativamente, sino que conforma una *unidad discorde*, una unidad con dos caras diferentes y heterogéneas entre sí, en litigio tensional. En esa medida, el ser (y lo humano en el ser) es devenir creativo e incierto, devenir proteico y siempre desgarrado. En cuanto habita un mundo, se halla en la tesitura que lo empuja a escuchar la interpelación que de éste emerge. En cuanto excéntrico, está lanzado, como un arco tendido, hacia los confines de su mundo, ex-cediendo su pertenencia y saltando hacia una nueva tierra, aún *por-venir*. El ser humano es esa *brecha* o *intersticio* entre una tierra a la que pertenece y de la que se siente extraditado, por un lado, y otra tierra que *ad-viene* pero que no es todavía y que jamás constituirá una morada, por otro. Es ese tránsito, intersticio, “entre”, de su auto-generación en *estado naciente*, en la tensión constante e in-sistente entre radicación y erradicación. En su arraigo parte ya una línea de fuga hacia lo extranjero y extraño.

Más rigurosamente, habría que decir que el *ser errático* es simultáneamente *constituyente de mundo* y auto-generador (acerca de esta distinción entre *constitución* y *génesis* tendremos que volver más adelante). La tensión entre centricidad y excentricidad es, por un lado, el resorte de la auto-trascendencia, fuerza a desbordar toda contención en una estancia de existencia de un modo infinito en pos de un imposible-necesario, como se ha señalado, en la inmanencia de la finitud. La autotrascendencia es fuente de *constitución* de mundo, de creación de nuevos espacios de existencia. El conflicto tensional céntrico-excéntrico atestigua en el ser su inherente exuberancia o, de otro modo, hace patente el exceso por el cual es impelido a trascenderse. Y es que el extrañamiento excéntrico es, pensado radicalmente, una potencia en cuanto “exceso”. La expresión misma custodia un significado jánico. Del latín *excédere*, significa tanto un *cédere* (retirarse de) que rebasa o extralimita, como una *cesión hacia delante*, un dar y ofrecer solícito. *Ser errático* es auto-trascendimiento en tal sentido: un reboamiento excesivo del habitar (que lo desborda retirándose de sus márgenes) donando y dejando en franquía, por el mismo movimiento y acto, un nuevo y más rico espacio para la *constitución* de mundo. Al mismo tiempo, y, por otro lado, la auto-trascendencia immanente del ser errático acarrea una responsabilidad ligada a su *génesis*. La dimensión genética está imbricada en la de la constitución, pero añade un matiz importante. Atiende al problema de *cómo llega a ser* el *ser errático*. Llega a ser sólo en el proceso en virtud del cual entra en crisis y se repone. Instalado en el habitar, es excedido. En semejante tesitura es llamado e impelido a una auto-transfiguración, a alterarse desde sí a través de una auto-experiencia que conmueve su centricidad poniendo en obra su excentricidad. La auto-trascendencia del ser, y en su curso la tendencia humana a autotrascenderse, a *sobre-ser-se*, porta, de este modo, una dimensión *auto-genética* y *autopoiética*.

Se nos ha hecho necesario subrayar (profundizando nuestra investigación precedente al respecto) tal carácter proteico en lo que hemos llamado *ser errático*. Y este énfasis era necesario para perfilar el

problema de la normatividad en el ser así concebido. La expresión ha cobrado en nuestro lenguaje un sentido peyorativo. Significa *estar a la deriva*, sin rumbo, existir de modo arbitrario. Pero tal y como la tomamos, esta acepción cobra el significado de una depauperación, siempre posible, del *ser errático*. Éste es *constituyente de mundo* en la medida en que es, al mismo tiempo, *auto-generador*. En tal sentido le es consubstancial la responsabilidad de mantener vivo su auto-gestación *en ciernes* o *en estado naciente*. No se disuelve en un *estar desorientado*, sino que se eleva en el paradójico y difícil poder de *ser-no-radicado-en-la-radicación*, de estar *in-curso* en el *trans-curso*. Supone *sostenerse* en la tensión centricidad-excentricidad de modo tal que ésta sea *germinativa* y que extraiga su dirección de tal germinar auto-creador.

En este punto realizaremos un alto en el camino para aproximarnos a la primera figura, la más general y basal, del ocaso civilizacional y del malestar que lo acompaña, que consiste, precisamente en la depotenciación del ser auto-generador errático y, con ello, en el vaciamiento de su poder para constituir mundo.

## 1.2. CRISIS NIHILISTA COMO “DEPOTENCIACIÓN AGENÉSICA DEL SER ERRÁTICO: ADMINISTRACIÓN DEL VACÍO Y FICCIONALIZACIÓN DEL MUNDO

Hemos abordado en otros lugares la conformación de la crisis civilizacional presente como *administración del vacío y ficcionalización del mundo* (Sáez Rueda: 2009a, cap. 1, §3; cap. 6, §2; 2015: cap. 4, §6; 2011, pp.71-92). Sin embargo, tales figuras estaban allí necesitadas de una comprensión conjunta. Quisiéramos ahora vincularlas, profundizar su sentido y amplificar sus consecuencias en virtud de tal vínculo y de las precisiones realizadas anteriormente.

### a. ADMINISTRACIÓN DEL VACÍO, AGENESIA Y CONTRA-GENÉISIS EN EL SER-ERRABUNDO. ENFERMEDAD COMO DESASIMIENTO

El concepto mismo “administración del vacío” nos introduce en el problema del nihilismo. La mayor parte de la filosofía del siglo XX constituye la crónica de un ocaso anunciado. Más allá de las diferencias entre los diagnósticos realizados acerca de la *crisis* de civilización que afrontamos, todos ellos coinciden en vaticinar el peligroso avance de la *nada* en el substrato entero de nuestro ser civilizacional. “Nada”, en su sentido más básico y genérico en tal escenario, vendría a significar, no positivamente “algo” (pues si la nada fuese algo ya no sería tal), sino, negativamente, la ausencia de algo. Ausencia de voluntad afirmadora de la vida como crecimiento y expansión (Nietzsche), ausencia de racionalidad autónoma, que convierte al todo intersubjetivo en una *sociedad completamente administrada* por la racionalidad estratégica (Escuela de Francfort), ausencia de *mundo de la vida*, invadido por el positivismo (Husserl), ausencia de mundo en un *ser-sin-mundo* (Heidegger), ausencia de *être brut* en beneficio de un mundo cada vez más reglamentado (Merleau-Ponty), etc. La *nada* como ausencia de aquello que dinamiza la racionalidad, la vida o la existencia es lo que podríamos llamar “vacío”. Porque, desde otro punto de vista, la filosofía contemporánea, que contempla la caída de los grandes fundamentos últimos (el significado cabal de la *muerte de dios* anunciada por Nietzsche) redescubre la virtud de un *nihil productivo*. Éste no es pura nulidad huera. Consiste en la potencia generadora que proviene de la desaparición, en la realidad, la vida o la existencia, de un suelo firme, de una arquitectónica definitivamente fundante y parmenidea, que permitan asirlos en la forma de un *cosmos* (un Todo-Uno absoluto, limitado, cerrado). El tránsito al *mundus*, que se inicia en la modernidad y que fulgura en el espacio contemporáneo, es el

de la entrada en una comprensión del ser que deviene en su propio fraguarse ilimitado y abierto y que, por tanto, ya no se entiende como *idéntico a sí mismo*, sino plural y diferencial<sup>5</sup>.

Teniendo en cuenta esta doble acepción de la *nada*, podemos decir que el *ser errático* es dinamizado por un  *nihil productivo*, consistente en esa no identidad consigo mismo que es su ser desgarrado en cuanto *unidad discorde* céntrico-excéntrica. ¿Cuál sería su siempre acechante *nada improductiva*, su riesgo de *vacío*? Es este un problema de especial dificultad que afrontamos aquí tomando en cuenta los dos grandes diagnósticos del nihilismo en nuestra época, los de Nietzsche y Heidegger, aunque del modo excesivamente sintético que permite el trabajo presente.

El nihilismo, “el más inquietante de todos los huéspedes”, ese que permite decir que *el desierto crece*, está a las puertas y avanzará, advertía Nietzsche en la alborada del siglo XX (Nietzsche: 2006, p. 114). En su sentido negativo, reactivo, es la negación de la vida como voluntad de acrecentamiento y expansión, es decir, su conversión en un vacío nulo y huero por mor de una *voluntad de nada* que exclama “Nada vale nada –la *vida* ya no vale nada” (Nietzsche: 2007, §35). Semejante *no vale nada* expresa *mutatis mutandis* la reducción del ser a algo que ya no concierne al hombre, su repudio como puro vacío: ese nihilismo negativo o *impropio* que se expande denunciado por Heidegger, a saber, el *olvido del ser*, su reducción al ente y, en especial, a ese ente que es sólo *existencias* (*Bestand*), objeto cuantificable, medible y puesto a la disposición del arbitrio humano (Heidegger: 2001b, pp. 23-25). Salvando las distancias (pues no podemos aquí realizar una incursión en la riqueza de matices que distingue a uno de otro) diríamos que el nihilismo, en esta acepción peyorativa, es el fenómeno de un *desasimiento* respecto a la potencia de la vida o del ser, una autonomización del hacer y obrar humanos que *pierde suelo* obstinadamente y, por ello, una *depotenciación* de la vida o del ser<sup>6</sup>.

Pues bien, contemplado desde esta óptica, la nada negativa del *ser errático*, su posible y siempre acechante vacío, consiste en el *desasimiento* respecto a la entera tensión céntrico-excéntrica que lo atraviesa y en la consiguiente *depotenciación* de su auto-génesis creadora. Y en este punto cobra especial relevancia la distinción entre el *nihilismo errático* y su posible *enfermedad* (a la que va aparejada el nuevo malestar civilizacional). Para Nietzsche, nihilismo y enfermedad son haz y envés de un mismo fenómeno. No tuvo escrúpulos en llamarse a sí mismo psicólogo y en dirigir su afilada genealogía a la

5 A los rostros *cosmo-lógicos* de la *unidad absoluta*, del *orden clausurado* y de la *totalidad cerrada* subyace la comprensión de una realidad idéntica a sí misma, mientras que el emblema *mundo* pivota sobre la diferencia: desigualdad del mundo respecto a sí mismo, condición de que genere desde sí lo múltiple-heterogéneo en dinamismo abierto. La crítica al *pensamiento identitario* no es clave sólo en movimientos filosóficos fenomenológico-existenciales y postestructuralistas, sino, a pesar de las apariencias, en corrientes que rescatan el espíritu ilustrado y lo transforman. Así, para los francfortianos la causa fundamental de la expansión de esa racionalidad instrumental que sojuzga la dignidad humana (su autonomía), radica en el dominio del *pensamiento identitario* inscrito en la praxis, que anula la singularidad diferencial de los seres humanos bajo reglas abstractas de carácter meramente estratégico y que asimila todo lo otro-extraño de lo real a la propiedad del sujeto. La dialéctica perversa inherente a la Ilustración se debe, fundamentalmente (dicen Horkheimer y Adorno), a que “La Ilustración reconoce en principio como ser y acontecer sólo aquello que puede reducirse a la unidad; su ideal es el sistema, del cual derivan todas las cosas” (Horkheimer y Adorno: 2001, p. 62). Anida en esa nueva unidad una lógica identitaria que vuelve al mito, haciendo que el principio de *repetición* reaparezca en el de *legalidad*, una legalidad que construye, por encima de los sujetos concretos, al Sujeto abstracto y auto-idéntico, centro de toda unidad posible y cuyo “despertar se paga con el reconocimiento del poder en cuanto principio de todas las relaciones” (*Ibid.*, p. 64). El principio de identidad, asimismo, somete toda alteridad y extrañeza del mundo a la propiedad (*Ibid.*, p. 67ss). Y, por terminar aquí, atraviesa (como cierre a lo *No-Idéntico*) las relaciones de dominio en el ámbito social del trabajo y la producción, al transfigurarse en principio de *convertibilidad* (Cfr. Adorno: 1986, pp. 149-152). En la línea del pensamiento dialógico, por su parte, se cifra la nueva y deseable racionalidad en las condiciones formales del discurso acerca del mundo, porque éste ya no puede ser comprendido, como expresa Habermas, desde la clave del *pensamiento identitario*, el cual busca en el Todo también al Uno en la unidad sustancial de lo múltiple, bien se la piense como Dios, bien como el fondo de la naturaleza (Cfr. Habermas: 1990, p. 40ss).

6 Hemos desarrollado con más detalle esta interpretación en Sáez Rueda (2009b, pp.245-264).

captura de la diferencia entre los casos de salud y los casos de enfermedad<sup>7</sup>; con mucha justicia se lo ha llamado “médico de la civilización”<sup>8</sup>, enalteciendo su obra, junto a la de Freud y la de Marx, como un magnífico arte de terapéutica y de curación que en el siglo XIX reemplaza a las técnicas de salvación (Foucault: 1970, pp.55-56). Por su parte, Heidegger ha comprendido el nihilismo, no directamente como una patología, sino como un “agente patógeno” que no es en sí mismo algo enfermo pero que, como el cáncer, se expresa en síntomas enfermizos (Heidegger: 2000d, pp.315-316). Preferimos esta última caracterización, por ser más fiel al sentido del *desasimiento* e, incluso, al *espíritu nietzscheano*: la *nadificación* del ser está más allá del bien y del mal, acontece. La enfermedad y su concomitante malestar son expresiones en superficie respecto al anterior fenómeno que conservan su sentido pero que inciden en una esfera susceptible de ser estudiada, no sólo en su estricto nivel ontológico, sino, además, en sus repercusiones socio-políticas y culturales.

En consonancia con nuestras objeciones a Heidegger, tal *desasimiento errático* no puede ser comprendido meramente como un *desarraigo* respecto al habitar al cobijo de la apertura del ser. Ha de ser tomado en relación a la unidad compleja de los heterogéneos *ser céntrico* y *ser excéntrico*. Hicimos referencia al nihilismo, en su versión heideggeriana, como “propio”, inherente al ser: un “dejar fuera” (*Ausbleiben*) al acontecimiento de ser. En su sentido impropio, es decir, como olvido del ser y su conversión en ente, es el “dejar fuera” (*Auslassen*) al acontecimiento del “permanecer fuera” (*Ausbleiben*) (Heidegger. 2000c, p. 293). Desde la concepción del *ser errático*, tal “dejar fuera al permanecer fuera” ha de ser reinterpretada como abandono de la tensión céntrico-excéntrica. Tal tensión es, ella misma, una *potencia del afuera*, pues hace del habitar un *afuera en tránsito*. Esto no tiene por consecuencia arrebatarle sus derechos al habitar, sino interpretarlo de otro modo. Tomando en préstamo una expresión deleuzeana, puede decirse que todo abrigo o morada es un *pliegue del afuera*<sup>9</sup>. En el contexto de nuestro posicionamiento esto quiere decir que el habitar, por la herida que padece, es, él mismo, ex-posición no sólo *en lo abierto* sino, al unísono, *hacia* esa apertura excéntrica infinita que le insufla el extrañamiento y que, por ello, no puede ser tomada como una instancia originaria. Es abrigo en la misma medida en que no lo es, pues la excentricidad lo coloca a la intemperie de su *fuera de sí*. Su emergencia está destinada a tener-lugar en lucha con la extradición, configurándose, por así decirlo, como resistencia temblorosa y frágil ante esta última, en medio de la cual genera límites o bordes porosos.

La *nada negativa* o *nadificación* del *ser errático*, por el que éste se desvanece en el vacío, está polarizada, pues, en su excentricidad extrañante. Y, puesto que ésta es la fuente de toda creación, puede ser llamado este vaciamiento *depotenciación agenésica*, merma de la capacidad para crear y engendrar. En cuanto devenir que *constituye mundo*, el *ser errático* se topa ahí, en su extremo, con un colapso o cierre paralizante. En cuanto auto-génesis creadora, se topa (en su extremo) con la imposibilidad misma de ser, de germinar y de mantenerse *in status nascendi*. En cualquier caso, se trata de una *administración del vacío* fundada en la contra-génesis del *ser errático*: la creatividad excéntrica no conduce a un *afuera* enriquecedor; más bien, se convierte en cautiva de una centricidad inmóvil. La excentricidad sofocada ya no expande y enriquece. Perteneciendo ineludiblemente al *ser errático*, no desaparece; más bien, es reconducida, en su desfallecimiento, precisamente al cauce opuesto que le es inherente como potencia: a ponerse al servicio del vacío y a administrarlo. Tórnase la excentricidad en una miríada de procesos

7 El prólogo a la *Gaya Ciencia*, §2, es quizás uno de los más elocuentes y emocionantes lugares en que se expresa de ese modo (Nietzsche, 2001).

8 “Diagnosticar los devenires en cada presente que pasa es lo que Nietzsche asignaba al filósofo en tanto que ‘médico de la civilización’ o inventor de nuevos modos de existencia immanente. La filosofía eterna, pero también la historia de la filosofía, abre paso a un devenir-filosófico. ¿Qué devenires nos atraviesan hoy, que se sumen de nuevo en la historia pero que no proceden de ella, o más bien que sólo proceden para salirse de ella?” (Deleuze y Guattari: 1993, p. 114).

9 Es así como, interpretando a Foucault, conceptualiza Deleuze cualquier forma de interioridad (Cfr. Deleuze: 2015, clase 1).

aparentes *hacia afuera* que, en realidad, sólo encubren el vacío y le confieren la imagen espuria y fraudulenta de un devenir creciente, de un movimiento. La *administración del vacío* es la explosión de una ingente cantidad de procesos que prestan a la inmovilidad de la vacuidad el rostro ficticio de un devenir creativo y auto-generador.

Tal es la situación del presente social al que hemos llamado *sociedad estacionaria* (Sáez Rueda: 2009a, cap. 1, §3). Profundizando ontológicamente, se trata de una *existencia estacionaria*. Multitud de procesos introducen en la existencia del mundo presente una inquietud de movilidad vertiginosa<sup>10</sup>. Podrían ser mencionados muchos de ellos. Baste aludir al crecimiento sin cese que impone la lógica del capital en un mundo globalizado y que fuerza a un dinamismo exacerbado en el ámbito del trabajo, a la intensificación de las nuevas tecnologías de la información y comunicación (que entraña una multiplicación rauda de inter-conexiones en la que la comunicación adquiere un ritmo desenfrenado) o, para acabar aquí, a ese fenómeno socio-político que P. Sloterdijk ha sabido interpretar en términos de una “cultura del estrés” (Sloterdijk y Heinrichs: 2004, p.79), en virtud de la cual un tipo de lucha entre fuerzas, focalizada en la excitación recíproca, sustituye hoy a la ética y a la ideología política dando lugar a “cuerpos sociales vertebrados como conjuntos dispuestos a autoestresarse”. Expresado en términos espaciales, diríamos que hoy la comunidad se convierte en un entramado trepidante de *no-lugares*, espacios de paso, de *trans-misión*, refracción y reverberación. Ahora bien, lo más significativo e importante en este panorama reside, a nuestro juicio, en que tal vorágine de acción, tanto *material* como *inmaterial*, no transforma el mundo *cualitativamente* sino sólo *cuantitativamente*, razón por la cual adquieren esta función, ya indicada, de *administración del vacío*. Observado desde otra óptica, tal fenómeno puede ser interpretado como el de la generación portentosa de una vacuidad en la forma de lo que llamamos *deuda infinita*. En efecto, la comprensión que del progreso se ha convertido en imperante es la de un *perfeccionamiento en cantidad* que obvia un *perfeccionamiento en calidad* orientado por ideales de civilización susceptibles de ser aprehendidos como valiosos en sí mismos. Pero como el progreso, así experimentado, es urgido por la vibrátil premura o vertiginosa celeridad a la que hemos hecho mención, la existencia humana no puede aprehenderse más que de forma carencial: siempre está en deuda con el futuro. Y ello constituye, precisamente, la figura apócrifa del *ser errático*, impulsado por la exuberancia y el exceso.

Los ejemplos aportados quizás sean suficientes para percatarse de que son fenómenos de superficie, patologías concretas, tal y como se ha indicado, respecto al problema ontológico del cual emanan, la *administración del vacío*. Dado que ésta posee su causa en la depotenciación de la tensión céntrico-excéntrica del *ser errático*, no sería descabellado denominar al ser humano así devaluado *ser-errabundo*. Éste ha perdido ya toda orientación proveniente de la responsabilidad de sostenerse en la tensión y de mantener viva la auto-génesis creadora en estado naciente. El error metamorfoseante es sustituido por el aberrar, un *ab-errar*, un abstenerse de la potencia excéntrica incrustada en la centricidad del habitar, lo cual organiza el ser en círculos concéntricos en torno a lo Mismo. Lo *ab-errante* es el *ser errático* falto de su propio ser y dinamismo. Su desvarío en el *ser-errabundo* no acontece por mor de una oposición que los contraponga de acuerdo con una lógica binaria. Ocurre por depotenciación y desasimiento. Es en este sentido, insistimos, en el que es preciso entender lo “enfermizo” o “patológico”. Si estas expresiones tuviesen, por el contrario, el significado (como ha sido y es habitual hoy en muchos espacios de las ciencias de la salud) de una “desviación de la norma”, no haríamos justicia ni a la historicidad cambiante de lo que se entiende por “normalidad”, ni a la construcción social de ésta, un error en el que Occidente ha recaído una y otra vez. Por oposición al “sano” y “normal” ha generado opuestos que estarían poseídos por un poder antagonico y venido desde un mundo allende el nuestro: el *energoumenos* de los griegos, el *mente captus* de los latinos o el *endemoniado* de cierto cristianismo.

10 Cfr., en esta línea los excelentes trabajos: García Ferrer (2017a, pp.49-71; 2017b, pp. 119-150).

Como nos ha advertido M. Foucault, es construida, así, en la modernidad la figura del loco como lo inverso de una supuesta pureza y esencialidad racional, es decir, como *sinrazón*, atribuyéndole la negación de sus cualidades: es el irracional, el asocial y el inmoral (Foucault, 1967). El desasimiento, una de cuyas figuras más generales se nos ofrece en la administración del vacío, no es un fenómeno estructurado según una lógica oposicional. Posee la textura de una contra-génesis, de una génesis que, en su decurso, se vuelve contra sí misma, problema sobre el que volveremos más adelante. En tal sentido, es un agente patógeno en cuanto lo *ab-errante*. Las patologías civilizatorias constituyen su expresión tangible, contingente y variable.

#### b. **COMPLEMENTARIEDAD ENTRE “CENTRICIDAD SIN EXCENRICIDAD” Y “EXCENRICIDAD SIN CENTRICIDAD”**

Partiendo de la interpretación del nihilismo errático como organización del vacío y de las patologías civilizatorias como desasimiento pueden ser localizados fenómenos mórbidos en dos direcciones que sólo son comprensibles cabalmente considerando su complementariedad: por un lado, en la de una “excentricidad sin centricidad”, por otro en la de una “centricidad sin excentricidad”. A la primera categoría pertenecen todos aquellos procesos centrífugos en los que se desvanece la textura tensional del ser por el lado de la centricidad. Los ya mencionados, relacionados con el curso de una praxis cada vez más acelerada, serían ejemplos oportunos. También juegan aquí un rol las patologías de hiperexpresión estudiadas por autores como Franco Berardi (2007, pp. 55-63): el “semicapitalismo” actual se ha investido de hiperproducción semiótica, pues genera un exceso infinito de signos (reclamos, mensajes, informaciones sobre posibilidades, etc.) que circulan en la infoesfera y que saturan la atención individual y colectiva; tal sobre-excitación crea en el entramado socio-cultural procesos de *sobreinclusión* conducentes a la dispersión y disgregación en el núcleo mismo de las identidades. Ocurre en todos estos casos, a nuestro juicio, que la ex-centricidad tiende a desasirse de la finitud existencial céntrica y a transformarse en una *ex-traversión* infinita que quisiera situarse en ese *afuera absoluto* al que Blanchot llamó *lo imposible*, por tratarse de una “extraña relación que consiste en que no hay relación” (Blanchot: 2008, p. 65; Cfr. p. 58 ss., p. 65 ss.). En el extremo opuesto, en el de la “centricidad sin excentricidad”, el existente se desarraiga de su habitar y queda, por ello, preso en él ciegamente. Los estudios de la escuela del *análisis existencial* proporcionan muchos ejemplos. La mayor parte de las veces, como aclara uno de sus representantes actuales, W. Blankenburg, sucede que el ser humano se muestra incapaz de penetrar en contextos concretos de sentido, como si existiese en una permanente *epojé* que lo condena a la posición de un espectador impenitente y le arrebatara la experiencia *yo soy* (Blankenburg: 1971, cap. 6). Precisamente por ello, pierde la inserción en la apertura temporal y se funde en una *continuidad fatídica*, de forma que todo queda reducido a un presente continuo, vacío, monótono, experimentado como fatídico, en el sentido de que el fluir del tiempo queda reducido a la regla de una sola categoría. En semejante detención (céntrica, en nuestra terminología) sólo queda entonces la posibilidad de un movimiento aparente, no en expansión de la vida, sino anclado en la verticalidad de dos ilusiones, la del ascenso etéreo y la del descenso nefasto: ora se volatiliza en el cielo resplandeciente, ora se hunde en un mundo de cieno (V. Binswanger: 1944, pp. 289-434). Este fenómeno de la *continuidad fatídica* alcanza expresión en una pléyade de situaciones, desde las más macrológicas (esa, por ejemplo, del totalitarismo, en cuyo seno, según H. Arendt, la ideología adopta la forma de una paralizante “ley del desarrollo” que reduce los diversos comportamientos humanos a expresiones idénticas de su “movimiento mismo” (Arendt: 2006, p. 622; cfr. cap. 13) hasta las más micrológicas (como la comprensión de la felicidad, cada vez más intensa en la actualidad, al margen de una proyección en



el advenir, lo cual encierra a los sujetos en el círculo de expectativas de satisfacción completamente inmediatas y en su lógica presentista y compulsiva de *economía de rapiña*<sup>11</sup>.

En cualquier caso, como decimos, ambas categorías son haz y envés de esa nihilización del *ser errático* que hemos descrito. Se corre el riesgo de separarlas. La “centricidad sin excentricidad” genera una centricidad opaca y clausurada, un “adentro” huérfano de la luminosidad de sentido que le confiere el extrañamiento. Pero es pensable como situación límite de lo completamente in-trovertido, imposible por inhabitable, vinculado a la tendencia de la “excentricidad sin centricidad”, que anuncia la amenazante extra-versión completa, el imposible del absoluto afuera. Lo que en las patologías (como desasimiento) se pone en obra tiene el signo de un declinar de la tensión céntrico-excéntrica en cuanto tal.

Esta nihilización que venimos perfilando genera, al mismo tiempo, un nuevo malestar en la cultura. En cuanto desfallecimiento del conflicto y de la lucha inherente al *ser errático*, la nihilización se camufla en una paz ilusoria. Se torna clandestino y, por eso, discurre silentemente bajo la piel de la existencia como un *malestar sin objeto* (expresado, esta vez, en términos freudianos), en una *inquietudo cordis* que ya no es fructífera en cuanto tensional, sino paralizante, como si el corazón de la existencia hubiese perdido esa *unidad en heterogeneidad* que es el impulso sistole-diástole errático. El malestar es el eco afectivo de una dis-tensión, la dolorosa experiencia de una muerte en vida. De ahí que carezca de rostro preciso y que se expanda en el tejido colectivo como una penuria a la que nadie en particular sabe dar un nombre y una determinación causal empírica. Y puesto que es el síntoma de un abandono del *ser errático* en la forma mencionada de contra-génesis, puede conducir, en su extremo, al abandono complaciente del *ser naciente* autogenerador, es decir, al apego a una especie de *ser desfalleciente*. Puede acontecer, dicho a la *nietzscheana*, en el modo de una *voluntad de nada* (“el hombre prefiere la nada a no querer”, Nietzsche: 1992, p. 186), tal y como ciertas investigaciones ligadas a la “clínica del vacío” detectan en comportamientos que ponen en obra una verdadera *pasión por la nada*<sup>12</sup>. El malestar en la cultura puede, por acabar aquí, arrumbar a la otredad también a la escombrera del vacío. Tal complacencia-en-nada (y, como decimos, su extremo en la *pasión por la nada*) arriesga opacar la solidaridad en el sufrimiento. Se da la paradoja, así, de que el cada vez más intensamente compartido malestar clandestino separa a los seres humanos mediante una desafección respecto al destino del otro. La complacencia en el malestar, este extremo posible y amenazante en la actualidad, puede, para decirlo con K. Jaspers, desterrar de la existencia la culpa trágica, esa que nos inquieta cuando captamos que, aunque no podemos (por un lado), deberíamos hacernos cargo (por otro) de la injusticia en su totalidad<sup>13</sup>.

### c. FICCIONALIZACIÓN DEL MUNDO MÁS ALLÁ DEL DUALISMO METAFÍSICO: CONTRA-GENÉISIS FABULADORA DE HUMANIDAD

Llegados a este punto podemos intentar profundizar nuestra noción de “ficcionalización del mundo”, que complementa a la figura de la “administración del vacío”. Y es que tal noción corre el riesgo de ser

11 La expresión es de Remo Bodei (2001, pp.44.45).

12 Nos referimos a investigaciones realizadas por autores como Massimo Recalcati, Serge Cottet, J. Allain Miller, Eric Laurent, Pierre Naveau o Mariela Castrillejo. Ver, en particular, Recalcati (2003).

13 “En el mundo abunda, sin duda, la muerte inocente. El mal oculto destruye sin ser visto, hace cosas que nadie oye. Ninguna autoridad del mundo llega siquiera a tener noticias de él (de cómo un hombre es torturado solitariamente hasta morir en la mazmorra del castillo). Los hombres mueren como mártires sin serlo cuando su martirio no es percibido ni será conocido nunca por nadie. La tortura y destrucción del débil acontecen diariamente sobre la faz de la tierra. [...] ¿Dónde está la culpa de la destrucción inocente? ¿Dónde el poder que condena al inocente a la miseria? Allí donde los hombres han despejado esta pregunta ha surgido la idea de culpabilidad compartida. Todos los hombres son solidarios. [...] [Se experimenta que] yo soy culpable del mal que ocurre en el mundo si no he hecho todo lo posible, incluyendo el sacrificio de mi vida, para evitarlo; soy culpable porque vivo y puedo seguir viviendo mientras esto sucede. De ese modo abarca a todos la culpa compartida de todo cuanto ocurre”. Jasper (1995, p. 65).



interpretada en el marco de un dualismo metafísico, como si supusiese una “realidad firme” evaporada en su opuesto ficcional. Nos parece que este supuesto actúa de modo inexpresso, tácito o en la trastienda de lo *impensado*, en otras formulaciones semejantes. Una de ellas, muy extendida en la actualidad, es la de J. Baudrillard. La realidad, según este modelo, habría sido suplantada por su simulación, cuyo tejido más actual coincidiría con lo *hiperreal*, producción simulada de realidad, separada de la “lógica de los hechos” en un hiperespacio trabado de modelos simulatorios en relación<sup>14</sup>. A diferencia de la formulación de Baudrillard, que supone, obviamente, aunque de modo sutil, una “realidad”, la “ficcionalización del mundo” escapa al dualismo. Si hubiese que hablar de “realidad” habría que señalar, en primer lugar, que ésta es atravesada siempre por la “ficción”, por el producto de las creaciones humanas y, más allá, que (como sostiene Derrida: 1989, pp. 351-372, especialmente pp. 362-372) ambas son indiscernibles. El *ser errático* lleva en sí ya esta indiscernibilidad, en la medida en que, inserto en la facticidad del existir, crea ex-céntricamente espacios inéditos (de “realidad” en cuanto “mundo”). El *ser errático* (si hubiese que utilizar el término) es la única realidad. Y ello en un sentido muy próximo al nietzscheano. Muerto el impoluto “mundo verdadero” no nos queda el “mundo aparente”. Este último también es eliminado. La transvaloración del dualismo metafísico implica afirmar un único mundo<sup>15</sup>. En tal inmanencia es perfectamente posible, sin embargo, pensar su teatralización ficcional, haciéndola depender, no de una lógica binaria, sino de la misma nificación interna a la que está expuesta<sup>16</sup>. La “ficcionalización del mundo” no es la sustitución de una presunta realidad por su simulación. Es, más bien, el escenario fantasmagórico que aparece a contracorriente del *ser errático*. Su desfallecimiento, la pérdida de la potencia que lo impulsa en exuberancia y riqueza, su conformación como *ser-errabundo*, se convierte, él mismo, en creador de ficciones. Pero de un tipo de ficciones que lo colapsan. Es una contra-génesis (habrá que perfilar más adelante este concepto) inmanente que crea todo un imaginario del desfallecimiento. Por su efecto, la auto-génesis creadora se vuelve contra sí misma en una auto-génesis cuya creación produce *ceguera*, pues apaga el acontecimiento del extrañamiento. De un modo simultáneo, transforma el habitar céntrico en una pertenencia al mundo abandonada a mecanismos ciegos y a la ex-pedición excéntrica en una *salida de sí* en la que no es abierto, sino cerrado, un nuevo espacio de existencia. La ficcionalización del mundo es, en definitiva, la producción de un imaginario a partir de la administración del vacío y al servicio de éste.

La ficcionalización del mundo adopta múltiples rostros. Pero el más eminente es el de la conversión de lo “ejemplar” en “modelo”. El primero comporta una necesaria e imposible elevación noble en la existencia. A ello impulsa el *ser naciente* de la auto-génesis del *ser errático*. La ex-centricidad, habíamos dicho, es un caudal infinito en lo finito y ello impele al existente a intensificar su dignidad persiguiendo un ideal borroso que intenta ejemplificar (tal y como diríamos que el Aquiles de carne y hueso aspira a

14 Hay, según Baudrillard, tres órdenes de simulacros: el de la “falsificación” (los signos se liberan de lo real y, sin anularlo, lo aparentan), el de la “producción” (sin que se anule todavía lo real, el signo se convierte en una proyección imaginaria) y el de la “simulación”, que domina la escena contemporánea; en este último deja de tener sentido ya la distinción entre real y ficcional, pues el signo simula ser lo real y lo reemplaza. Se trata, así, de una “suplantación de lo real por los signos de lo real”. Baudrillard (1978, p. 11). Tales signos actúan como un modelo. “Intentan hacer coincidir lo real, todo lo real, con sus modelos de simulación” (*Ibid.*, p. 10). “La cuestión es que nos hallamos en medio de una lógica de la simulación que no tiene ya nada que ver con una lógica de los hechos. La simulación se caracteriza por la precesión del modelo, de todos los modelos, sobre el más mínimo de los hechos [...] Los hechos no tienen ya su propia trayectoria, sino que nacen en la intersección de los modelos y un solo hecho puede ser engendrado por todos los modelos a la vez” (*Ibid.*, pp. 40-41). La realidad queda suplantada y generada. Eso es lo *hiperreal*. “[Lo real] ya no posee entidad racional al no ponerse a prueba en proceso alguno, ideal o negativo. Ya no es más que algo operativo que ni siquiera es real puesto que nada imaginario se lo envuelve. Es un hiperreal, el producto de una síntesis irradiante de modelos combinatorios en un hiperespacio sin atmósfera” (*Ibid.*, p. 11).

15 Ver Nietzsche (2007, pp.57-58): “Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula”.

16 La llegada del nihilismo negativo, por el que la vida decreciente experimenta un lacerante “¡En vano!”, convierte todas las estimaciones de valor (decía Nietzsche) en actos de una “comedia” ante la cual no se tiene el coraje de combatir (Cfr. Nietzsche: 2006, §5, p. 165).

ejemplificar “lo aquileo”). Ello es necesario, pues emana de la tensión céntrico-excéntrica misma. Y es imposible porque ésta sigue un curso por principio inacabable. La elevación hacia lo ejemplar adquiere, así, tintes trágicos, pero en un sentido productivo, auto-transfigurador, espolea. El “modelo”, por el contrario, no incorpora ningún infinito. Todo en él está configurado como una imagen delimitada cuya consecución es, en principio, posible y, en cualquier caso, carente de necesidad (más bien, es gobernado por la arbitrariedad de los poderes o de las modas). Nos referimos a modelos, por ejemplo, de belleza, de identidad, de éxito, de *buen comportamiento*, de discurso, de praxis correcta, etc., fabricados a través de fuerzas que son exógenas al dinamismo del *ser errático*: los mass media, las argucias del capital, las vanidades del poder, etc. Un modelo se copia, fuerza al existente a evaporarse en el desasimiento y, desde ahí, a hacerse a sí mismo impostadamente, imitando lo que el modelo representa. En la actualidad prolifera esta modalidad de ficcionalización del mundo, de esto es fácil percatarse una vez que ha sido aclarado su sentido.

Otra formulación semejante es la que ofrece G. Debord. La sociedad entera se habría convertido en “espectáculo”, siendo éste, no sólo el que se objetiva en lo “espectacular” de ámbitos precisos del entramado social, sino el entero mundo social como un modo de vida que sustituye a la realidad (que es, al estilo marxista, la del trabajo organizado en el capitalismo) por su *representación*, la cual puede adoptar múltiples formas<sup>17</sup>. Tal formulación nos inspira las mismas objeciones que hemos realizado a Baudrillard, así como idénticas precisiones acerca del sentido de la “ficcionalización del mundo”. Sin embargo, nos permite añadir un matiz. La ficcionalización del mundo comporta un mundo del espectáculo, fundamentalmente, en la forma de una “administración del modelo”, en la acepción que hemos conferido a este término. Es el trepidante movimiento por el cual los seres humanos intentan ocultar (sin saberlo) la ficcionalización a la que se han visto conducidos, apareciendo ante el otro como *genuinos* o *auténticos*. A su través es organizada la aparición ante el prójimo de tal forma que parezca surgida de un vivo impulso de ser. Posee una textura especular y, por ello, promueve una auto-presentación susceptible de obtener reconocimiento en el espejo de los demás. Con ese fin, son utilizados por el espectáculo los modelos más extendidos y más fácilmente transformables en lo compartido por todos. De ahí que en el espectáculo se ausente el pudor: la puesta en escena *concreta* busca su credibilidad en la voluntad de expresar la puesta en escena del ser humano en cuanto tal. Esta ficcionalización redoblada se alimenta de un *ímpetus* ilustrado (que falsea, por supuesto): el que impulsa a la ex-posición de humanidad. Valga el siguiente ejemplo. Al exponer mediáticamente la injusticia que prolifera en el mundo, su presentación misma vehicula la denuncia de ésta y la esperanza de repararla. Sin embargo, en una existencia ficcionalizada como la del presente, tal pretendido testimonio sirve, la mayor parte de las veces, para mantener a salvo la buena conciencia y para cubrir, así, la organización del vacío con el manto de la filantropía.

Estas dos figuras destacadas e insignes de la ficcionalización del mundo (la sustitución de lo ejemplar por el modelo y la organización espectacular de este último) no sólo falsean la pujanza del *ser errático*. Más allá, la envilecen. La primera figura ofusca la elevación (imposible pero necesaria) hacia un infinito de valor que trasciende al sujeto empírico. Por medio de la segunda, este ser, rebajado ya a su plana inmediatez, se auto-escentifica como si estuviese reverenciando, mediatamente, a una humanidad venidera, redimida de sus errores y sufrimientos.

17 “La vida entera de las sociedades en las que imperan las condiciones de producción modernas se anuncia como una inmensa acumulación de *espectáculos*. Todo lo directamente experimentado se ha convertido en una representación” (Debord: 1999, cap. 1, §1). La realidad, así, se separa en su representación autonomizada, que se hace ahora objeto de contemplación (*Ibid.*, §2). Como modelo actual de vida, el espectáculo es la “omnipresente afirmación de una opción ya *efectuada* en la producción” (§6). Es la justificación del sistema existente, producto de la división del trabajo y órgano de la dominación de clase (§24). El espectáculo es el *capital* en un grado tal de acumulación que se ha convertido en imagen” (§34).

## 2. FIGURAS DE LA GÉNESIS AUTÓFAGA EN LA CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL

Sólo tras haber tematizado el sentido de la crisis refiriéndonos a su asiento en la contra-génesis del *ser errático*, podemos ahora aplicar los resultados al ser de la civilización occidental. Para ello es necesario que expongamos nuestra concepción de lo civilizatorio (2.1.). El ser de la civilización, intentaremos defender, es errático en la medida en que incorpora dos caras: la de la cultura (excéntrica) y la del mundo socio-político (céntrico), ambas en tensión auto-creadora. Esto nos permitirá perfilar la crisis como génesis autófaga y algunas de sus expresiones enfermizas (2.2.). En este decurso nos esforzamos, de nuevo, por profundizar y ampliar investigaciones ya realizadas y en curso que nos parecen insuficientes.

### 2.1. AUTO-ORGANIZACIÓN IMPOLÍTICA DE LA COMUNIDAD ABIERTA VERSUS AUTO-GÉNESIS ERRÁTICA DE LA CIVILIZACIÓN

El *ser errático* es comunitario y la comunidad forma parte de una civilización. Ese es nuestro punto de partida. Es preciso ahora indagar la conformación *errática* del espacio civilizacional. Antes de ello, sin embargo, hemos de profundizar en la aclaración del problema de la *génesis*, lo cual conduce a su delimitación respecto al de la *constitución*.

Sobre esta cuestión hemos intentado verter ya un poco de luz. Decíamos que existe una diferencia entre la *constitución de mundo* y la *génesis de mundo*. Un colectivo vivo, creador, cualquiera sea la forma en la que se lo piense, es *constituyente de mundo*, está dinamizado por un devenir que amplía y expande sus márgenes; es un mundo que, por mor de su exceso interno, constituye nuevas formas en las que se auto-comprende. La pregunta por la *génesis* incide de otro modo en el devenir de lo colectivo. Lo colectivo es siempre delimitado, concreto; posee perfiles acotables, aunque posean un margen de ambigüedad y aunque se amplifiquen en su constante *constitución de sí*. La cuestión genética se interesa por el modo en que tal concreción *llega a ser*. Interroga, pues, desde el plano problemático de la *individuación*. Una comunidad, aunque desborde el atómico mundo de los individuos concretos, es un conjunto ya *individuado* y la cuestión, en este punto, consiste en averiguar cómo aparece desde lo *pre-individual*, término que no designa, una vez más, al individuo concreto, pues éste es también lo individuado. Lo pre-individual se refiere a lo indiferenciado, ilimitado e indefinido, sin forma concreta. Se inquiere, en este caso, pues, por lo *apéiron* y por el modo en que adopta un límite.

La distinción se hace de sutil discernimiento, porque, presuponiendo una diferencia, sus márgenes poseen cierto grado de indiscernibilidad. En la *constitución* acontece simultáneamente una auto-génesis y viceversa. Pero tener en cuenta tal distinción es importante para identificar cursos de investigación y, tal vez, ambigüedades inadvertidas. He aquí dos casos como ejemplo. Cuando Foucault afirma, en su *ontología de la actualidad*<sup>18</sup>, que nosotros, la comunidad de sujetos del presente, somos el producto de procesos de subjetivización desde el poder, está, a nuestro juicio, inmerso en ambas problemáticas. Se interroga explícitamente acerca de procesos delimitables que *constituyen* una subjetividad también delimitable. Pero, al mismo tiempo, quizás en lo *impensado* de su pensamiento, inquiere por el modo de *surgimiento genético* de una subjetividad que adquiere límites desde aquello que no lo posee, es decir, desde el *afuera*, de tal forma que podemos interpretar ahora la constitución desde el ángulo de la génesis: toda subjetividad sería un “pliegue del afuera”, como sugiere G. Deleuze y como ya había

18 “La crítica va a ejercerse [...] como una investigación histórica a través de los acontecimientos que nos han llevado a constituirnos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos, decimos. [...] Extraerá de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos la posibilidad de dejar ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos” (Foucault: 1984, pp.91-92).

sugerido también el propio Foucault<sup>19</sup>. El otro caso es el de Heidegger. La diferencia óntico-ontológica permite indagar la constitución de un mundo de sentido determinado en una temporalidad también determinada, su forja en la historia de la metafísica y sus conformaciones precisas. Al mismo tiempo, no obstante, tal indagación penetra en la génesis de un mundo de sentido determinado (una concreta auto-comprensión óntica) desde lo que no puede tener límites y formas precisas (la dimensión ontológica del ser como acontecimiento).

Esta misma ambigüedad encontramos, a nuestro juicio, en la mayoría de los actuales pensadores de la comunidad. Y esto nos interesa especialmente con el fin de esclarecer con mayor precisión de la conseguida hasta ahora el rumbo de nuestras investigaciones. Desde el momento en que autores como J.-L. Nancy, G. Agamben o R. Esposito asumen un pensamiento *impolítico*, están adoptando una perspectiva de análisis desde el problema de la génesis, pues se preocupan, no por procesos mediante los cuales ciertos fenómenos socio-políticos proceden de otros y son constituidos por ellos, sino por la gestación de lo comunitario en cuanto tal desde un ilimitable *origen in-originado*, desde una ausencia de fundamento, un  *nihil*  que actúa en el ser-en-común dinamizándolo. La impolítica hace descender lo determinable político a su exterioridad indeterminable<sup>20</sup>, una exterioridad que no lo es respecto a la comunidad en su totalidad, sino que coincide con ésta pensada impolíticamente, para la cual no hay un afuera. Tal enfoque genético está, por tanto, trenzado con la óptica de la constitución hasta el punto de que llegan a coincidir: lo comunitario es pensado como una auto-gestación por mor de la cual son constituidos nuevos mundos comunitarios.

Semejante coincidencia entre génesis y constitución (a pesar de sus virtudes) se hace acreedora, a nuestro juicio, de una deficiencia importante: instaura un hiato entre la comprensión ontológica de la comunidad y la interpretación práctica de los procesos concretos en los que se desenvuelve dicha comunidad en su dimensión ostensivamente socio-política. Explicitémoslo con mayor concisión. ¿Cómo es concebido lo pre-individual en estos pensadores? A nuestro entender, y a pesar de las diferencias entre ellos, es pensado como el espacio indeterminado de la relación entre las singularidades en el  *común* , en la medida en que tales relaciones implican una ex-propiación de sí. En la obra de J.-Luc Nancy se nos ofrece una comprensión de lo común según la cual éste escapa continuamente a la persistencia de una identidad de los singulares. La recíproca ex-posición no da lugar jamás a una síntesis de sentido comprensible, pues (y esto hace patente una herencia derridiana) el sentido no pertenece a ningún singular concreto ni a la suma de ellos: es relanzado de uno a otro y consiste, por eso, en su diferir. Lo  *apéiron*  sería, pues, el espacio  *indefinido e ilimitado*  de la co-existencia, en la medida en que ésta no posee una determinación en su seno capaz de fijarla en sentidos atómicos concretos, dado que éstos son su circulación sin detención en una forma precisa<sup>21</sup>. Con matices propios, esto es atribuible a la  *comunidades*  de R. Esposito, en la que el  *munus*  designa, no un lugar de reunión identitaria, sino de expropiación, de sustracción de todo  *sí mismo*  en su  *fuera de sí*  (Cfr. Esposito: 2003, pp. 29-31), o a la comunidad  *inesencial*  de G. Agamben, cuya indeterminabilidad esencial impone “que las singularidades

19 “Algún día habrá que tratar de definir las formas y categorías fundamentales del ‘pensamiento del afuera’ [...]. De lo que se trata es de ponerse ‘fuera de sí’. [...] No ya hacia una confirmación interior, sino en un silencio [ese Afuera] que no es la intimidad” (Foucault: 1988, pp. 17-25).

20 “Lo impolítico es lo político observado desde su límite exterior. Es su  *determinación* , en el sentido literal que perfila sus  *términos* , coincidentes con la realidad íntegra de las relaciones entre los hombres” (Esposito: 2006, p. 40).

21 De ahí que lo singular sea, al mismo tiempo, plural: está diseminado en diferencias. Y de ahí, también, que lo común sea este no-definido espacio de circulación del sentido. “Mas he aquí lo que somos: el sentido como el elemento en el que las significaciones pueden producirse y significar. [...] El sentido es su propia comunicación o su propia circulación. El ‘sentido del ser’ no es ninguna propiedad que viniese a calificar, a colmar o dar finalidad al dato bruto del ‘ser’ puro y simple. Es más bien el hecho de que no hay ‘dato bruto’ del ser” (Nancy: 2006, pp. 17-18). La comunidad, por eso, se genera a sí misma en su des-oberarse, es decir, en el proceso por el cual desmantela todo “obrar” como producción de un sentido objetivable y presente (Nancy: 2001, p. 61ss).

hagan comunidad sin reivindicar una condición representable de pertenencia" (Agamben: 2006, p. 70; Cfr. pp. 69-70). Es esta apertura del ser-en-común, en exclusiva, la que explicaría su devenir. Pues bien, si esto es así, la atención a los procesos fácticos por medio de los cuales el mundo social y político constituye desde sí su curso de desarrollo es eliminada, en beneficio de una atención a la constitución de formas de comunidad inéditas desde la auto-génesis de la comunidad. La mirada ontológica no permite, desde ella misma, contemplar el plano de la facticidad tangible.

Frente a una concepción del común de este tipo es necesaria una mirada estereoscópica, capaz de vincular la ontología y lo socio-político en su sedimentación palpable. Es lo que intentamos realizar mediante una teoría de la civilización que la aborda desde la doble óptica de una *topología genética socio-cultural* cuya textura explicita la tensión inherente al *ser errático*. La civilización es una *unidad disorde* de dos caras inseparables pero heterogéas, la cultura y el mundo socio-político. La cultura, en la civilización, designa el estrato más profundo de su conformación. Su cualidad es acontecimental e *invisible*. No está compuesta por *estructuras* representables y *organizaciones* tangibles, como ocurre en la faz socio-política. Es, más bien, dinamizada por cursos de acontecimientos irrepresentables, no por ello místicamente inasibles: se trata de flujos afectantes, tales como visiones en movimiento del mundo, corrientes valorativas, caudales de estilos y modos de vida, cauces trabados por hábitos, costumbres, anhelos, temores, etc. Tales cursos intensivos son pre-individuales, no adoptan una forma individuada precisa, se relacionan entre sí *caosmóticamente*. ¿Cómo, si no, explicar su devenir plástico, cambiante, auto-transfigurador? Los cursos intensivos de la cultura se vinculan en virtud de su diferencia, de la relación misma, dando lugar a conjuntos que, ni en la forma de un *cosmos* idéntico a sí mismo y petrificante, ni en la de un caos disgregador, se auto-organizan. Expresado en terminología deleuzeana, congregan devenires micrológicos o moleculares. Y como la auto-organización tiende a la complejidad creciente, el mundo cultural está impulsado por el exceso: se expande conforme van siendo incorporados nuevos cursos de deseo, visión del mundo, etc. El devenir no cesa de inyectar en él alteraciones al hilo de la problematicidad que va encontrando. Es un espacio, pues, ex-céntrico, remiso a la limitadora parálisis en un estado cerrado. Lo cultural-excéntrico es, desde este punto de vista, un movimiento auto-creador, auto-generativo, en y por mor de exuberancia y sin un *telos* determinable. Ahora bien, este mundo subcutáneo de la cultura, puramente intensivo, no puede *ser* sin encarnarse extensivamente, tal y como la potencia inasible de la ventisca que azota al mar riza a éste en oleaje, en el cual adquiere una corporeización concreta. Aparece en este punto el problema de la génesis individuadora. La cultura civilizacional se materializa, en su otra cara, en conformaciones socio-políticas concretas. El mundo socio-político, pues, ocupa el lugar de lo individuado y, en este sentido, su textura es céntrica: es el plexo en el que el invisible autotranscendimiento infinito de la cultura es remansado, contenido prudencialmente en ciertos límites. En su relación, ambas dimensiones, haz y envés de un mismo movimiento, conforman una tensión céntrico-excéntrica que impulsa, a golpes de excentricidad cultural, nuevas contenciones (transitorias) en la centricidad socio-política, un movimiento que bien podría compararse con el de sístole y diástole del corazón: cuando la problematicidad excéntrica de la cultura pide desde sí un exceso diastólico fuerza al mundo sociopolítico a transfigurarse hasta hallar una nueva forma capaz de encarnar al devenir cultural y ofrecerle una forma organizativa en sístole. Al mismo tiempo, esta relación de *encarnación* (y en este punto injertamos la lúcida perspectiva de G. Simondon (2005, sec., 4, cap. 1) es del orden de la *transducción*. El excéntrico, pre-individual y caosmótico ámbito del subsuelo cultural es un *campo problemático*; sus relaciones intensivas no estructuran un fundamento signable; forjan una dinamicidad problematizante que demanda soluciones. Pero tales soluciones no son gestadas en su propio plano o estrato; coinciden con la céntrica corporeización socio-política. Quiere decir esto que la problematicidad cultural es *inyectada* en formaciones socio-políticas, en cuya inmanencia quedan in-corporadas.

Hay que añadir que, a esta luz, la génesis de lo común incluye una dimensión que no es considerada por la mayoría de los pensadores de la comunidad, como los mencionados. En una ontología co-existencial se trata siempre, de un modo o de otro, de partir, no de la singularidad irrepetible del *ser-ahí-con* (a la heideggeriana), sino del *ser-con-ahí*<sup>22</sup>. La génesis y la constitución de mundo pende, en el fondo, del encuentro, del *con*, y tal anclaje resta normatividad a la comprensión de lo colectivo. Basta, por decirlo así, con que una comunidad sea abierta en el sentido indicado, con que las significaciones difieran, con que tiendan a implosionar toda identidad singular, para que se la califique de *rica* y *prometedora*, independientemente de cuál sea el sentido que se comparte de este modo. No es difícil imaginar, sin embargo, una comunidad abierta así concebida en la que el sentido que transita en el *con* sea baladí o incluso reprochable. Desde nuestro punto de vista, lo esencial del ser-juntos no radica en el ser-juntos sin más. Es necesario un *plus*, a saber, que a su través refulja el mundo como acontecimiento realmente creador. Hemos llamado *síntesis sub-representativa de la apercepción* (en discusión con Kant) al nexo entre extrañamiento y acontecimiento (Cfr. Sáez Rueda: 2009a, cap. 7, §2; 2015, cap. 1, §2). Quisiéramos ahora profundizar esta noción en discusión con los pensadores impolíticos de la comunidad. El *ser errático*, como hemos señalado, recibe su tensional conformación de la posición extrañante ante lo que nos rodea. Añadimos que, sin ella, el lazo hombre-mundo se reduce al del sujeto-objeto. Por el extrañamiento el ser humano se convierte en un *cogito* pre-reflexivo: capta o aprehende su entorno interrogantemente y de forma perpleja en la facticidad de la existencia (a través de una auto-afección previa a la auto-reflexión temática. Paralelamente, ante él se autopresenta lo mundano, no como mero objeto representativo o como hecho descriptible: cobra la densidad del acontecimiento (en cuanto lo sorprendente, admirable o misterioso). Pero ello ocurre en el instante de un rayo. En el extrañamiento el ser humano se ha situado prelógicamente en una temporalidad de *Aión* y en una espacialidad cualitativa, *spatium*. Experimenta que el acontecimiento está destinado a permanecer, a durar (expresado a la bergsoniana). En el espacio geométrico y en el tiempo de *chronos*, no obstante, el acontecimiento es fugaz, efímero, muere en el instante de su nacimiento. La durabilidad que pide el acontecimiento reclama, entonces, a la comunidad, en cuyo seno será com-partido y salvado de su inminente desaparición a través de la palabra viva, de la escritura o de cualquier otro *medium* comunicativo. El *ser-con* se revela ahora, en su radicalidad, reunión en torno al acontecimiento, para preservar su *fuego*<sup>23</sup>. Una comunidad en la cual no se trabaja tal com-parecer extrañante corre siempre el riesgo de convertirse en un simple ejercicio de compañía sin sustancia. No sucede, por tanto, que la comunidad, por el hecho de serlo, haga vibrar lo importante. A la inversa: es lo importante acontecimental lo que hace comunidad. El pensamiento de la comunidad, si ha de poder distinguir la gesta creadora de mundo respecto a la siempre posible banalidad de la mera camaradería agénésica, tiene que reencontrar en la génesis de lo colectivo no sólo al *ser-con*; ha de desentrañarlo, más allá, como el *ser-con-en-el-acontecimiento*.

Este carácter más profundo de lo acontecimental-extrañante respecto al escueto ser-con es precisamente lo que convierte a la cultura, en el sentido señalado, en dimensión genética. Lo generador es, necesariamente, problematizante. Todo en la cultura lo es, porque el acontecer que lo transita (y no los *hechos*) se convierte en lo enigmático. Los cursos que transitan en la profundidad de la cultura son acontecimientos; sólo son aprehensibles en el infinitivo del verbo: el discurrir de un *modus vivendi* y de un *modus operandi*; no este o aquel conjunto de propensiones objetivables, por ejemplo, sino su invisible

22 Tal punto de partida es asumido por J.-L.-Nancy en multitud de lugares de su *Ser singular plural*, y también por R. Esposito. Expresa y concisamente puede encontrarlo el lector en el prólogo del primero a la *Communitas* del segundo. Ver el prólogo de J.-L.-Nancy a Esposito (2003).

23 Podemos imaginar al ser humano primitivo en torno al fuego. Allí comienza el lenguaje y toda la gravedad de lo humano. Unos narran a otros lo sucedido, que puede ser el admirable nacimiento remoto de la tribu o el reciente y asombroso logro de la caza en medio de los peligros y terrores de la naturaleza.



mantenerse *in status nascendi*, su reconfigurarse proteicamente, su modo de elevar o envilecer, el tono y el color, en definitiva, de su *estar siendo*. Y puesto que devienen incorporando nuevos devenires, se convierten en la potencia excéntrica de la civilización. Quiere esto decir que un proceso civilizatorio verdaderamente auto-generador es un *caosmos* poblado por *pulsos extrañantes*: en su relación sostienen siempre preguntas pre-reflexivas, pre-teoréticas, que nos convierten en testigos de enigmas, de tal modo que las preguntas concretas y explícitas en el plano socio-político llegan a serlo sólo en la medida en que se formulan desde esta invisible (para expresarlo en términos de M. Merleau-Ponty) *pregunta interrogante* que vibra en lo in formulable y da vida a todo lo formulablemente cuestionador<sup>24</sup>. Todo dinamismo cultural posee este sentido: es interrogante, posee la forma de una pregunta sostenida que agita la conciencia explícita y la praxis concreta. De ahí que un *caosmos* cultural no pueda ser entendido sólo como el complejo encuentro entre fuerzas del que emana, como efecto en superficie, el sentido comprensible. Todos y cada uno de sus cursos entrelazados es ya una unidad fuerza-sentido. Es fuerza por su cualidad intensiva, pero es, al mismo tiempo, sentido, porque discurre en la trastienda de la conciencia humana, y ante ella, con el perfil de lo que no puede dejar de asombrar, de sorprender y, en suma, de despertar la posición extrañante. Rozamos con esto una compleja temática filosófica que conduciría, a nuestro juicio, a un posicionamiento más allá de la separación entre la *ontología de la fuerza* o *intensio* (en la que se sitúan Nietzsche, Foucault o Deleuze), por un lado, y la *ontología del sentido* (de carácter eminentemente fenomenológico, incluyendo a la ontología fundamental de Heidegger), por otro. Una unidad fuerza-sentido es, como hemos dado en llamar, una *gesta*, fuerza significativa y significación afectante al unísono<sup>25</sup>. Pero tal temática desborda los márgenes de este trabajo. Lo relevante en el contexto de esta reflexión reside en subrayar que el tejido cultural es un telúrico *campo problemático* trabado por gestas (cursos, devenires) acontecimentales. *Transductivamente*, tal problematicidad acontecimental es injertada, en su envés, en el cuerpo sociopolítico. Éste, pues, está impulsado por cuestiones o preguntas formulables germinadas sobre el magma de las preguntas interrogantes de carácter cultural, si lo expresamos, de nuevo, en espíritu merleau-pontyniano. Una praxis socio-política, como forma individuada, se esfuerza en conferirles a estas cuestiones una conformación material, extensa y limitada, es decir, céntrica. Forja una centricidad que, por dar cuerpo a lo problemático, es dinamizada hacia la constitución de mundo.

24 Hacemos alusión a la distinción merleau-pontyniana entre *pregunta interrogante* (siempre tácita e in formulable) y *pregunta formulable*. La primera abre el espacio o campo de juego en el que se yergue la segunda. "El reconocimiento expreso de una verdad es bastante más que la simple existencia en nosotros de una idea incontestada, la fe inmediata en lo que presenta: supone interrogación [...] una interrogación que ni siquiera precisará formular: formulándola haría de ella una cuestión que, como toda cuestión determinada, envolvería una respuesta. [Esta interrogación es] la opacidad de la existencia [...]. No puedo seguir en la evidencia más que reteniendo toda afirmación, más que [...] asombrándome ante el mundo y cesando de estar en complicidad con él para poner de manifiesto la oleada de motivaciones que me llevan en él, para despertar y explicitar enteramente mi vida. Cuando quiero pasar de esta interrogación a una afirmación, y a fortiori cuando quiero expresarme, hago cristalizar en un acto de conciencia un conjunto indefinido de motivos, entro en lo implícito, esto es, en lo equívoco y en el juego del mundo" (Merleau-Ponty: 1975, p. 310. "Es, pues, esencial para la cosa y para el mundo el que se presenten como 'abiertos', el que nos remitan más allá de sus manifestaciones determinadas, que nos prometan siempre 'algo más por ver'. Es lo que algunas veces se expresa al decir que la cosa y el mundo son misteriosos. [...] Son incluso un misterio absoluto que no comporta ninguna aclaración, no por un defecto provisional de nuestro conocimiento [...] Nada hay por ver más allá de nuestros horizontes, sino otros paisajes y otros horizontes [...] Comprendemos ahora por qué las cosas, que le deben su sentido, no son significaciones ofrecidas a la inteligencia, sino estructuras opacas [...] La cosa y el mundo no existen más que vividos por mí o por sujetos como yo, puesto que son el encadenamiento de nuestras perspectivas; pero trascienden todas las perspectivas, porque este encadenamiento es temporal e inacabado. Me parece que el mundo se vive a sí mismo fuera de mí, como los paisajes ausentes continúan viviéndose más allá del alcance de de mi campo visual [...] (Ibid., pp. 346-347).

25 Hemos intentado mostrar que la *ontología de la fuerza*, haciendo derivar de la inter-afección intensiva al sentido comprensible, incurre en la reducción inversa por la cual la *ontología del sentido* convierte en derivada a la potencia intensiva de la acción respecto a lo significativo-aprehensible. Los cursos o flujos de un *caosmos*, en consecuencia, no son sólo fuerzas sino unidades fuerza-sentido (gestas) (Cfr. Sáez Rueda: 2009a, cap. 6, §5; 2012, pp. 7-24).



El ser civilizador, en su globalidad, es una auto-génesis creadora que *constituye mundo*. Pero tal constitución, aunque no pueda desprenderse de cierta indiscernibilidad entre sus dos rostros o caras, permite distinguir y conectar entre sí los dos planos, el ontológico (escorado hacia la esfera de la cultura) y el socio-político (escorado hacia la praxis concreta de la comunidad).

## 2.2. GÉNESIS AUTÓFAGA Y MALESTAR CIVILIZATORIO

Todos esos fenómenos calificados de enfermizos y cuyo agente patógeno hemos hecho residir en la *organización del vacío* y en la *fictionalización del mundo* en cuanto contra-génesis pueden ahora ser iluminados, más en profundidad, como “patologías de civilización” emanadas de una génesis autófaga. Ésta se produce cuando en el entramado cultural penetran fuerzas ciegas, es decir, fuerzas que, separadas de la autoafección colectiva, se hurtan al extrañamiento y actúan como cuasi-leyes ocultas. En la auto-organización caosmótica de las relaciones acontecimentales, la inserción de tales fuerzas ciegas alcanza, en su extremo, un lugar tan eminente, tan prevalente, que vampirizan al resto de cursos rizomáticos y los someten a su servicio. La génesis auto-creadora se vuelve, así, contra sí misma, se convierte en autófaga. Su excentricidad immanente ya no propulsa un crecimiento en exuberancia; su propulsión, por el contrario, depotencia el movimiento entero, de manera que se produce el aporético fenómeno por el cual la riqueza creativa de la cultura desfallece en el mismo dinamismo por el que se expande. Se trata, dicho de otro modo, de un crecimiento auto-creador en el que la creación es apócrifa, dirigida ya por una nihilista *voluntad de nada*. Simultáneamente, es evaporada la relación transductiva con la esfera socio-política. En ésta ya no penetran problematizaciones que aguijonean su auto-constitución, sino resoluciones legaliformes, especie de dictámenes ocultos que la gobiernan y que atraen hacia sí mecanismos ciegos propios de su esfera. La figura más general de la autófaga civilizacional, en este sentido, puede ser comprendida como el jánico proceso de una *orfandad cultural* (su abandono y entrega a un devenir al margen de la voluntad humana) y de una *autonomización logística* en el plano socio-político (su desarraigo respecto a la problematicidad cultural y su orientación de acuerdo con la *lógica del desarrollo* de reglamentaciones rígidas, cuyo inexorable rumbo se desprende, también, de la voluntad de los hombres, enajenándolos). Ahora bien, ambos procesos son correlativos y expresan, de modos diferentes, un mismo fenómeno. Y es que la relación entre la cultura y el campo socio-político se ha transformado: dado que las problematizaciones de la primera no penetran ya en el seno de la segunda, la *transducción* es sustituida por el *acoplamiento*, es decir, por una reunión de dos dinamos que, siendo dispares (uno es ontológico, otro fáctico u óntico), son idénticos en su ejecutividad, coherentes entre sí.

La textura jánica de la génesis autófaga hace, de este modo, compatibles procesos enfermizos que, tomados aisladamente, poseen supuestos filosóficos incommensurables. A continuación, especificamos dos de ellos.

1. *Conversión de lo existente en “existencias” y del producto en “mercancía”*. La comprensión técnica del mundo conduce, según Heidegger, a la conversión de todo lo existente en *existencias* (*Bestand*), es decir, en fenómenos cuantificables, acumulables y puestos a la disposición del arbitrio humano (Cfr. Heidegger: 2001b, pp.23-25). Sólo una ingenuidad auto-engañada podría negar que esto está ocurriendo en nuestro presente. Todo lo que acoge el ser humano hoy se realiza a expensas del sojuzgamiento de lo acogido a la voluntad de su altivo señoreamiento sobre la tierra: la naturaleza, la relación con el otro y hasta gran parte del pensamiento mismo, convertidos en realidades despojadas de su ser intrínseco, clamorosamente demandante desde sí, y transmutadas en proyecciones de la subjetividad divinizada. Semejante propulsor devasta la propia esencia del hombre, que no sería tal si no atiende a la invocación de las cosas mismas. Es, por tanto, una fuerza ciega, librada del concurso del posicionamiento interrogativo y extrañante

humano. Y esta ciega fuerza congrega en torno a sí a otros cursos del devenir rizomático: los de la génesis de la identidad, de la inter-culturalidad, etc. La génesis autocreadora, pues, se devora a sí misma. Tal fenómeno tiene lugar en la profundidad de la cultura, es acontecimiento invisible, pero simultáneamente, en la esfera del mundo socio-político tiene su réplica en la conversión de todas las producciones humanas en meras mercancías, en un sentido marxista, por mor de la expansión de una organización capitalista que se globaliza y que se asemeja a un Behemoth ubicuo. Por su eficacia, el mundo socio-político es sometido a la autonomización logística, tanto a través de las leyes del mercado como de las de la razón estratégico-instrumental, por lo cual su constitución de mundo es clausurada: abre, sí, transformaciones inusitadas por medio, por ejemplo, de la industria y la tecnología, pero tales transformaciones no llegan a ser realmente diferenciales, sólo repiten monótonamente un Mismo imperturbable.

2. *Negatividad reactiva cultural e "infatuación identitaria" socio-política*. El caosmos cultural canaliza una negatividad generadora y productiva. Niega la parálisis de sus dinamismos y los abraza en la alteración. Si hubiera que decirlo con Bataille (y Kojève), tal negatividad podría ser interpretada desde una transformación del momento negativo de la dialéctica hegeliana, es decir, como una "muerte creadora" no orientada a la síntesis: ligada, más bien, al derroche, ése por cuyo concurso es conducido lo idéntico a un sacrificio que lo abre infinitamente a lo otro de sí (Cfr. Bataille: 2005, pp. 11-33; Cfr. García Pérez: 2015, pp.4-19). La "negatividad reactiva" está instalada, por el contrario, en la lógica de la contradicción aversiva: su negación emana solo y exclusivamente del hostil antagonismo respecto a lo otro de sí, sobre el cual es ejercido el sacrificio. Expresado a la nietzscheana, se trata de la cualidad de las *fuerzas reactivas*, cuya afirmación no surge de su propia pujanza, sino de la oposición a una otredad, que es llevada, así, a su inversión y sojuzgada en la negación: devenir reactivo del *resentimiento* (Nietzsche:1992, tratado primero, §10) en el que vibra la *voluntad de nada*. Pues bien, la *negatividad reactiva*, que tantos matices posee, amenaza en la actualidad al modo de una fuerza ciega incrustada en la urdimbre cultural. La conversión de lo existente en *existencias*, a lo cual nos hemos referido, adopta, en su polifacético movimiento, tal rostro y patentiza, así, su entrecruzamiento con este otro curso. La afirmación del hombre en el mundo tiende a convertirse en un auto-aseguramiento a expensas del sacrificio negador de aquello con lo que se relaciona. Es en la medida en que perfila su senda suprimiendo el valor de lo que encuentra a su paso e invirtiéndolo: su *sí mismo* se constituye por mor del *contra-mismo*, y ello eminentemente cuando éste es el mundo extraño de la cultura-otra. Es ese, por ejemplo, el significado profundo de lo que hoy se tematiza en la expresión "choque de civilizaciones", cuyo mentor, H. Huntington nos ofrece convincentes razones según las cuales la identidad, a nivel civilizacional, se constituye en la actualidad sólo mediante la oposición a un enemigo, pues parece que para amar lo propio haya que comenzar odiando lo ajeno<sup>26</sup>. Esta fuerza ciega de la *negatividad reactiva* es acontecimental. Insertada en el rizoma cultural, atrae hacia sí al resto de sus cursos, que no por ello dejan, como conjunto rizomático, de expandirse. Crecimiento, pues, que hace decrecer la exuberancia: génesis autófaga. Pero, al unisono, en la otra cara civilizacional y en ajuste acoplante, el mundo socio-político está siendo colonizado por

26 "No puede haber verdaderos amigos sin verdaderos enemigos. A menos que odiemos lo que no somos, no podemos amar lo que somos. Estas son las viejas verdades que vamos descubriendo de nuevo dolorosamente tras más de un siglo de hipocresía sentimental. (Quiénes las niegan niegan a su familia, su herencia, su cultura, su patrimonio y a sí mismos! No se les perdonará fácilmente. La funesta verdad de estas viejas verdades Cañade HuntingtonC no puede ser ignorada por hombres de Estado e investigadores. Para los pueblos que buscan su identidad y reinventan la etnicidad, los enemigos son esenciales, y las enemistades potencialmente más peligrosas se darán a lo largo de las líneas de fractura existentes entre las principales civilizaciones del mundo" (Huntington: 2005, p. 20). "Sabemos quiénes somos sólo cuando sabemos quiénes no somos, y con frecuencia sólo cuando sabemos contra quiénes estamos" (*Ibid.*, p. 22).

lo que llamaríamos *infatuación identitaria*. Es una lógica perversa cuyo sentido podríamos extraer de una desgarradora descripción de Hegel en la *Fenomenología del espíritu*<sup>27</sup>. En una comunidad regida por reglamentaciones cada vez más abstractas y omnipresentes, desvinculadas de un sentido vivamente orientativo (y la nuestra, la comunidad del presente, lo es, si hay que tomar en serio ese proceso de *racionalización y desencantamiento* que anunció M. Weber como destino contemporáneo (Cfr. Weber, 1986), el *sí mismo* singular se enfrenta a las leyes y costumbres éticas “y el individuo es para sí, como este yo, la verdad viva” (Hegel: 1993, p. 212). Enfrenta a la ley externa su *ley del corazón*, que expresa vocación moral encarnada en la circunstancia. Esto es necesario y posee un sentido revolucionario digno de admiración. Ahora bien, un proceso autodestructivo lo acecha y termina volviéndolo contra él. Al ponerse en práctica, la ley del corazón se encuentra con que el “otro” presenta también la suya. Y cada una, en vez de mediar y abrirse en escucha, se sitúa frente a la otra considerándose “ley de todos los corazones”. Tal es la *infatuación de la conciencia*, por la cual el *sí mismo* lo es ya únicamente por contraposición al otro. Comienza, entonces, una especie de “guerra intestina de todos contra todos” en el espacio público cuya consecuencia es la proliferación de identidades auto-envanecidas, constituidas a través de la mera negación de las otras. La realización del *sí mismo* ha encontrado en este punto su “inversión”: olvida la lucha por la *cosa misma* y ahora es des-realización.

De ahí que los demás (sentencia Hegel) no encuentren plasmada en este contenido la ley de su corazón, sino más bien la de otro; y precisamente con arreglo a la ley universal según la cual todos deben encontrar su corazón en lo que es ley, se vuelven contra la realidad efectiva que este individuo propone. “[...] Y así como, primeramente, el individuo abominaba solamente de la ley rígida, ahora encuentra contrarios a sus excelentes intenciones los corazones mismos de los hombres, y abomina de ellos” (*Ibid.*, p.229).

El resultado es el de una “hostilidad generalizada”. A nuestro juicio, un fenómeno de este tipo está arrasando la convivencia entre los seres humanos. El sentido de nuestras luchas está bajo la amenaza de abandonar los problemas mismos y de entregarse a la discordia de la *infatuación identitaria*. Hay hoy muchas y buenas razones para oponerse al *orden instituido*. Ahora bien, la *negatividad reactiva* que atraviesa a la cultura fuerza, cada vez con mayor intensidad, a que las luchas contra lo perverso instituido cobren ese tinte reactivo al nivel socio-político, con lo cual arriesgan perder su nobleza inicial y envilecerse, volviéndose contra sí. Nos referimos a una praxis crítica que pierde su carácter positivo-creador y se transmuta en pura afirmación identitaria, esa que posee el sentido exclusivo de un *ir a la contra por principio*. Se trata del surgimiento amenazante de un tipo de crítica socio-política que simplemente se afirma en la vida sin trascenderse a través de su praxis desenmascaradora. Esta figura de ser humano ya no se pone en cuestión a sí misma, no piensa. Genera en sí una autoconfianza ciega e ilimitada, dogmáticamente encerrada en sus estrechos límites. Y entonces se convierte en lo opuesto de la vida (que es afirmación en exuberancia): en una negación viviente. Todo en esta figura es absorbido por el acto de negar. Niega la conformación institucional de la sociedad sólo porque es *lo constituido*. Y todo lo constituido es cuestionable, sí. Pero ella lo hace por principio. Su agenesia le impide transformar aquello que se le enfrenta, pues simplemente le dice “¡no!”. Y este “¡no!” trabaja en él taimadamente y lo devora. En su fuero interno cree que está cambiando el mundo y, en realidad, lo está justificando tal y como está instituido, pues todo lo constituido (así había comenzado esta figura) es para él una negación de la vida pujante y nada más. Se presenta como un egregio *cuestionador de todo* y es sólo un *ser que todo lo niega*. Razón por la cual acaba con frecuencia en un dualismo contradictorio, inventando espacios *fuera* de ese completo *afuera social* entero (como si ello fuese posible), espacios donde se refugia hoy el

27 Nos referimos a la figura de la “ley del corazón y el desvarío de la infatuación” (Cfr. Hegel: 1993, pp. 217-224).

anhelo de un reencantamiento del mundo en su deformación (es decir, no en la *profundidad* del mundo, sino en un fantasmagórico *fuera* del mundo) y donde crecen imaginarios polarizados por un misticismo mal entendido. Esta figura de la *infatuación en la vida* destroza a esa *forma de vida* que es continua auto-transfiguración creadora. Pero quien cae en manos de ella no lo sabe. Y ahí radica también su infatuada nulidad. Esto ocurre también a un nivel supra-individual, en la organización del trabajo y en la estructuración del Estado. Valga, por ejemplo, la universal implantación de esa vida bipolar que, según Weber, promocionando sólo la acción estratégico-instrumental, produce aceleradamente "profesionales sin espíritu" y "gozadores sin corazón" y que, de un modo más general, escinde y desgarras todas las empresas humanas, haciendo pulular un tropel de "nulidades [que] se imaginan haber ascendido a una nueva fase de la humanidad jamás alcanzada anteriormente" (Weber: 1969, p. 260). Valga también como ejemplo ese engañoso reencantamiento que oculta la frialdad de una praxis dirigida a la mera eficacia del rendimiento pragmatista constituyendo identidades infatuadas por efecto de una ilusoria constitución de sí como proyecto de existencia. La lógica de lo eficaz se emparenta aquí con la sociedad del éxito y de la fama inmediata, premiándonos como "operadores" activos, "animadores de equipo", "catalizadores" o "inspiradores". La noble *efficacitas* latina, que significa "virtud", "energía", "fuerza", "poder para obrar", degenera, así, en un prurito por reducir el devenir de los acaeceres a fenómenos susceptibles de ser entrelazados por una regla fija, coincidente con una relación entre cantidades, es decir, por lo que se llama "función", otorgándoles, ficcionalmente, el barniz de lo emocional auto-realizador. En el más elevado espacio del Estado, la infatuación identitaria no parece menos evidente. Los seres humanos del presente contemplamos con pesar, efectivamente, que la lógica amigo/enemigo, situada por C. Schmitt en el corazón de la constitución de la soberanía, se estira y acrecienta. Las guerras mundiales del pasado siglo lo testimonian, pero también las más próximas en el tiempo, incluso de manera incruenta.

## CONCLUSIONES

El ser es *errático* en un noble sentido: su tensión céntrico-excéntrica coimplica un habitar en la morada céntrica de un mundo concreto de modo tal que éste sólo es en virtud de la extradición excéntrica que lo acompaña inmanentemente. Tal tensión adopta la forma de una auto-génesis creadora sin cierre, abierta a un infinito aporético, necesario e imposible al unísono. El *ser errático* entra en crisis cuando la exuberancia en expansión y crecimiento autopoietico que lo impulsa a la continua autotransfiguración se vuelve contra sí misma, dando lugar a una depotenciación como génesis autófaga. Cuando ello ocurre, se transforma en un *ser-errabundo*, dos de cuyas figuras fundamentales son la *administración del vacío* y la *ficcionalización del mundo*. La primera designa un mundo en vacío que necesita del vértigo de acción y movimiento como máscara de su inmovilidad y que coloca al ser humano en un progreso meramente cuantitativo, implicado en el malestar del experimentarse carencialmente bajo el peso de la *deuda infinita*. La segunda expresa, sin supuestos dualistas, el crecimiento de un imaginario que suplanta al entretejimiento ser-ficción de todo proceso errático por un tipo de ficción depotenciadora. Ambos fenómenos llevan aparejadas dos patologías civilizatorias complementarias: la de una *centricidad sin excentricidad*, conducente a un cierre identitario expresado, por ejemplo, en el fenómeno la *continuidad fatídica*, y la de una "excentricidad sin centricidad", a cuya sombra nacen multitud de procesos de extraversion alienante.

Nuestra civilización occidental experimenta en la actualidad un ocaso, el cual no debe ser considerado como decadencia destinal inexorable, sino como desfallecimiento nihilizador que ofusca pero abre la posibilidad de un renacer. El ser civilizacional coincide con una auto-génesis creadora en la que se imbrican (a través del proceso de individuación desde lo pre-individual) sus dos caras heterogéneas, la de la cultura excéntrica y la de la céntrica esfera socio-política, lo cual implica un posicionamiento más

allá de la escisión entre un pensamiento impolítico de la comunidad y una consideración pragmatista de ésta. Su génesis autófaga arrasa hoy la creadora relación entre ambas dimensiones, destruyendo la *transducción* individuante y sustituyéndola por el *acoplamiento* homogeneizador. Pueden, así, ser considerados, desde este diagnóstico bifronte fenómenos enfermizos coherentes entre sí y con supuestos ontológicos heterogéneos, dos ejemplos de los cuales son, en primer lugar, la “conversión cultural de la existencia en existencias y la socio-política producción en mercancía” y, en segundo lugar, la “negatividad reactiva cultural y la infatuación identitaria socio-política”.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, TH. W. (1986). *Dialéctica Negativa*. Madrid, Taurus.
- Agamben, G. (2006). *La comunidad que viene*. Pre-textos, Valencia.
- Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza.
- Bataille, G. (2005). Hegel, la muerte y el sacrificio. In: *Escritos sobre Hegel*. Arena libros, Madrid.
- Baudrillard, J. (1978). *Cultura y simulacro*. Kairós, Barcelona.
- Berardi, F. [BIFO] (2007). Patologías de la hiperexpresión, *Archipiélago*, 76.
- Binswanger, L. (1944). El caso Ellen West. In: May, R et al (1967). *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría*. Gredos, Madrid.
- Blanchot, M. (2008). *La conversación infinita*. Arena libros, Madrid.
- Blankenburg, W. (1971). *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit*. F. Enke Verlag, Stuttgart.
- Bodei, R. (2001). *El doctor Freud y los nervios del alma. Filosofía y sociedad a un siglo del nacimiento del psicoanálisis*. Pre-Textos, Valencia.
- Debord, G. (1999). *La sociedad del espectáculo*. Pre-Textos, Valencia.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama, Barcelona.
- Deleuze, G., (2015). *La subjetivación. Curso sobre Foucault*. 1986. Cactus, Buenos Aires.
- Derrida, J. (1989). Firma, acontecimiento, contexto, In: *Márgenes de la filosofía*. Cátedra, Madrid.
- Esposito, R. (2006). *Categorías de lo impolítico*. Katz editores, Buenos Aires.
- Esposito, R. (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Foucault, M. (1967). *Historia de la locura en la época clásica*. F.C.E., México.
- Foucault, M. (1970). *Nietzsche, Freud, Marx*. Anagrama, Barcelona.
- Foucault, M. (1984). ¿Qué es Ilustración? In: *Sobre la Ilustración*. Tecnos, Madrid.
- Foucault, M. (1988). *El pensamiento del Afuera*. Pre-Textos, Valencia.
- Freud, S. (1974). El malestar en la cultura, In: *Obras Completas*. Tomo VIII. Biblioteca Nueva, Madrid.
- García Ferrer, B. (2017a). La ‘dromocracia’ o el régimen de la velocidad absoluta (Paul Virilio). Un diagnóstico de sus derivaciones mórbidas en la existencia, *Araucaria*. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, 19, 38.
- García Ferrer, B. (2017b). La ‘agenesia’ como patología de civilización y su alcance en el capitalismo de la flexibilidad, *Co-herencia*, 14, 26.
- García Pérez, M. (2015). Ontología en G. Bataille, *Aporía*. Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas, 9.

- Habermas, J (1990). *Pensamiento postmetafísico*. Taurus, Madrid.
- Hegel, G. W. F. (1993). *Fenomenología del espíritu*. F.C.E., Madrid-México.
- Heidegger, M. (1967; orig.: 1927). *El ser y el Tiempo*. Fondo de Cultura Económica, Madrid-México.
- Heidegger, M. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit (Curso del semestre 1929-30). Gesamtausgabe*. Klostermann, Frankfurt a. M.
- Heidegger, M. (1994; orig.: 1941). *Conceptos fundamentales (Curso del semestre de verano, Friburgo, 1941)*. Alianza, Madrid.
- Heidegger, M. (2000a). Epílogo de 1943 a ¿Qué es metafísica? In: *Hitos*. Alianza, Madrid.
- Heidegger, M., (2000b). Introducción a ¿Qué es metafísica? (orig. 1949), In: *Hitos*. Ed. Cit.
- Heidegger, M. (2000c, orig.: 1961). *Nietzsche*. Vol. II. Destino, Barcelona.
- Heidegger, M. (2000d). En torno a la cuestión del ser. In: *Hitos*. Ed. Cit.
- Heidegger, M. (2001a). Construir, habitar, pensar, In: *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona.
- Heidegger, M. (2001b). "La pregunta por la técnica". In: *Conferencias y artículos*. Ed. Cit.
- Horkheimer, M. y Adorno, TH. W. (2001). *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid.
- Huntington, S. P. (2005). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Paidós, Barcelona.
- Jaspers, K. (1995). *Lo trágico. El lenguaje*. Ágora, Granada.
- Merleau-Ponty, M. (1975). *Fenomenología de la percepción*. Península, Barcelona.
- Nancy, J.-L. (2001). *La comunidad desobrada*. Arena Libros, Madrid.
- Nancy, J.-L. (2006). *Ser singular plural*. Arena Libros, Madrid.
- Nietzsche, F. (1972). *Así habló Zaratustra*. Alianza, Madrid.
- Nietzsche, F. (1932). El nihilismo europeo. In: *Obras Completas*. Vol. IV, Aguilar, Madrid/Buenos Aires.
- Nietzsche, F. (2006). *Fragmentos póstumos*. Vol. IV. Tecnos, Madrid.
- Nietzsche, F. (2001). *La ciencia jovial (la gaya scienza)*. Biblioteca Nueva, Madrid.
- Nietzsche, F. (1992). *La genealogía de la moral*. Alianza, Madrid.
- Nietzsche, F. (2007). *El crepúsculo de los ídolos*. Alianza, Madrid.
- Recalcati, M. (2003). *Clínica del vacío. Anorexias, dependencias, psicosis*. Síntesis, Madrid.
- Sáez Rueda, L. (2018). "Diferencia óntico-ontológica y mismidad", *Pensamiento* (en prensa).
- Sáez Rueda, L. (2015). *El ocaso de Occidente*. Herder, Barcelona.
- Sáez Rueda, L. (2011). "Enfermedades de Occidente. Patologías actuales del vacío desde el nexo entre filosofía y psicopatología". In: Sáez Rueda, L., Pérez, P. y Hoyos, I. (eds.). *Occidente enfermo. Filosofía y patologías de civilización*. GRIN Verlag GmbH, München.
- Sáez Rueda, L. (2009a). *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*. Trotta, Madrid.
- Sáez Rueda, L. (2009b). "Hospedar la locura. Reto del pensar en tiempos de nihilismo", In: Ávila, R., Estrada, J. A. y Ruiz, E. (eds.). *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*. Madrid, Arena Libros.
- Sáez Rueda, L. (2012). Bioexistencia. Ontopolítica del vacío en occidente enfermo. In: Mayrink Neiva, J. S. (ed.). *Direito Constitucional e Biopolítica*. Publicações da Escola da Agu, Escola da Advocacia-General da União, Brasília.

Simondon, G. (2005). *La individuación*. Cactus, Buenos Aires.

Sloterdijk, P y Heinrichs, H-J. (2004). *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas*. Siruela, Madrid.

Weber, M. (1986). *El político y el científico*. Alianza, Madrid.

Weber, M. (1969). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona.





## ESTUDIOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 23, n.º. 80 (ENERO-MARZO), 2018, PP.43-65  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.  
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

## Contra el capitalismo absoluto: por una filosofía del futuro

*Against Absolute Capitalism: For a Philosophy of Future.*

**Borja GARCÍA FERRER**

*Universidad de Granada, España.*

## Resumen

Este trabajo comprende dos grandes bloques. En el primero (§1 y §2), analizamos en perspectiva histórica la extraordinaria aceleración de la temporalidad correspondiente al progreso tecnológico y sus nefastas consecuencias en nuestras vidas, clausurando paradójicamente toda proyección prospectiva (§1). Desde esta óptica, realizamos un diagnóstico del presente donde el capitalismo se revela como una nueva religión, omniabarcante y omnipersuasiva, emancipada de todo vínculo simbólico y real capaz de ponerle límites (§2). El segundo bloque (§3 y §4) es una propuesta para rescatar el presente como posibilidad y redimir el futuro a la luz del mito platónico de la caverna. En este sentido, adoptamos una perspectiva "deconstructiva" (con el objeto de tomar conciencia de nuestra alienación) – §3.1-, y otra "constructiva" o "política" (en aras de articular colectivamente dicha conciencia) – §3.2-. Por último, ponemos de manifiesto la actualidad de nuestra propuesta en la *praxis* histórico-social, sus condiciones necesarias y sus eventuales peligros (§4).

**Palabras clave:** Aceleración; futuro; capitalismo; pensamiento; multitud.

## Abstract

This work comprises two main sections. In the first one (§1 y §2), we study from a historical point of view the extraordinary acceleration of the temporality related to the technological progress and its disastrous consequences for our lives, ironically closing all future forecast (§1). From this standpoint, we carry out a diagnosis of the present, where capitalism reveals itself as a new, all encompassing, all compelling religion, unrestricted by any symbolic or real bonds (§2). The second section (§3 y §4) is a proposal to rescue the present as a possibility and redeem the future in the light of Plato's myth of the cave. In this respect, we take a "deconstructive" perspective (in order to become aware of our alienation) – §3.1-, and a "constructive" or "political" one (with a view to articulate collectively such awareness) – §3.2-. Finally, we present the relevance of our proposal in the social and historical *praxis*, its necessary conditions and its potential dangers (§4).

**Keywords:** Acceleration; future; capitalism; thought; crowd.

*Entretanto, estamos en la víspera. Recibamos todos los influjos de vigor y de real ternura. Y a la aurora, armados de una ardiente paciencia, entraremos en las espléndidas ciudades  
 Rimbaud, Una temporada en el infierno.*

## 1. ACELERACIÓN SIN FUTURO

Según la versión oficial de la historia, existen dos grandes concepciones de la temporalidad en el pensamiento occidental: el *círculo* de los griegos y la *cruz* de los cristianos. Por un lado, el mundo griego contempla la temporalidad en términos recursivos, como *kyklos*, una “imagen móvil de la eternidad” (Platón) o, si se prefiere, un “eterno retorno de lo mismo” sujeto a la “inocencia del devenir” (Nietzsche); en palabras del filósofo intempestivo:

Todas las cosas retornan eternamente, y nosotros mismos con ellas, y [...] nosotros hemos existido ya infinitas veces, y todas las cosas con nosotros. [...] Hay un gran año del devenir, un monstruo de gran año: una y otra vez tiene éste que darse la vuelta, lo mismo que un reloj de arena, para volver a transcurrir y a vaciarse: de modo que todos estos años son idénticos a sí mismos, en lo más grande y también en lo más pequeño (Nietzsche: 1980, p. 303)<sup>1</sup>.

Así entendido, el proceso histórico constituye una especie de *magistra vitae* (Cicerón) repleto de ejemplos para vivir en el presente y prepararnos de cara al futuro pues, al fin y al cabo, los eventos se repiten ilimitadamente en lo fundamental, si bien presentan diferentes versiones a lo largo del tiempo<sup>2</sup>. Se trata de la historia como sucesión infinita y caótica de eventos sin un sentido unitario o teleológico, el reino de lo accidental por antonomasia<sup>3</sup>. Obviamente, los griegos no ignoraban la indiscutible existencia de formas de progreso locales y, de hecho, ensalzaban con frecuencia el término *ευεργα* (“invención”, “descubrimiento”), convencidos de que el paso del tiempo se traduce necesariamente en la adquisición de nuevos saberes técnicos, como ilustra paradigmáticamente la administración de la pólis<sup>4</sup>. Sin embargo,

1 Aunque el estoicismo ha sido pionero en postular la concepción filosófica del “eterno retorno” en Occidente, Nietzsche se autoproclama su máximo precursor, en el afán por sacralizar el instante y redimir el porvenir. Para ello, lleva a cabo un remedo de la confesión de Pedro a Jesús, según la cual “Simón Pedro respondió: tú eres el Mesías, el Hijo del Dios viviente” (*Evangelio de Mateo*, 16, 16): “Pues tus animales saben bien, oh Zaratustra, quién eres tú y quién tienes que llegar a ser: *tú eres el maestro del eterno retorno*, ¡ése es tu destino!” (*Ibid.*, pp. 302-303). Zaratustra convierte la visión del tiempo cíclica de los griegos, efectivamente, en un tópico cultural y literario, como atestiguan obras del calado de *Madame Bovary* (Gustave Flaubert), *Cien años de soledad* (García Márquez), *Historia de la eternidad* (Jorge Luis Borges), *Siddhartha* (Hermann Hesse), *La insoportable levedad del ser* (Milan Kundera) o *La historia interminable* (Michael Ende).

2 Además de un concepto cronológico, el “eterno retorno de lo mismo” constituye un principio moral de enorme envergadura, en la medida que no sólo implica una repetición infinita y constante de los acontecimientos, sino que también se repiten las ideas, las emociones y los sentimientos (Cfr. Nietzsche: 2002, pp. 330-331). Dicho principio demanda, según Nietzsche, un sincero *amor fati* como afirmación definitiva de la vida, en lo que constituye la disposición fundamental de la raza universal por venir, a saber, el “superhombre” (*Übermensch*) como realidad superior que culmina el tránsito de lo inferior (el “animal”) a lo intermedio (el “hombre”) (Cfr. Nietzsche: 1980, pp. 34-36).

3 Por oposición al filósofo, que busca lo universal más allá del contexto histórico y, por tanto, pertenece al ámbito de la necesidad, la figura del historiador coincide, desde este prisma, con la del periodista, entendido como mero narrador de crónicas con la única función de salvar la memoria de los acontecimientos pasados del olvido.

4 Por ejemplo, Tucídides (Libro 1, párrafo 71) pone de manifiesto, a propósito de la *πολιτική τέχνη* (“técnica política”), cierta asimetría entre el desarrollo de Atenas y el del resto de pueblos, gracias al progreso que ha alcanzado en el plano temporal. Asimismo, Homero critica en la *Odisea* (Libro 10, versos 105-115) las condiciones arcaicas de los ciclopes y su retraso moral con respecto a la civilización de Ulises.

nunca llegaron a asimilar dicho progreso a la historia *en cuanto tal* porque, entre otras cosas, toda evolución en el plano técnico lleva a menudo aparejado cierto retroceso en otros ámbitos de la realidad<sup>5</sup>.

Por otro lado, el paradigma cristiano despliega el círculo de la temporalidad, digamos, en una línea recta donde todo momento histórico constituye un punto de no retorno. Desde esta óptica, la historia se presenta como portadora de un sentido que tiende a realizarse en un más allá unidireccionalmente y, por consiguiente, el advenir deja de ser concebido como retorno de las experiencias pasadas y adquiere una dimensión *utópica*, en virtud de la cual se erige como punto de referencia fundamental: por una parte, moviliza a la acción y, en este sentido, mueve la historia (y no las acciones de los hombres propiamente dichas); por otro, otorga sentido al presente, entendido como mera etapa preparatoria, o mejor, un puente móvil hacia la trascendencia, donde supuestamente reside la verdad y cuyo desciframiento constituye la finalidad de nuestros actos.

Para entender el giro experimentado por la visión griega bajo el signo del cristianismo, es de recibo tomar nota de la concepción morfológica del devenir histórico firmada por Spengler. El pensador alemán distingue, inspirándose en el *Fausto* de Goethe, dos grandes modelos de civilización: Oriente ("magismo", "faustismo"), fundada en el budismo y en el principio maniqueo del "bien" y del "mal", y Occidente, que hace lo propio en el estoicismo y pivota sobre el concepto de "infinito", en el sentido de que se proyecta hacia una finalidad que nunca se cumple, como expresa modélicamente el mito de Sisifo. Hablar de Occidente es, desde el punto de vista del spenglerismo, de la greicidad, cuyo *leitmotiv* se cifra exclusivamente, contra la lectura de Nietzsche, en Apolo. De hecho, como ilustra la desmembración de Dionisio a manos de los titanes, la emergencia del elemento dionisiaco trae consigo la crisis de la greicidad y el tránsito a la "sociedad mágica", en general, y del cristianismo, en lo específico. En este contexto, el filósofo considera que la *colectividad* se constituye como el *leitmotiv* del alma apolínea, a diferencia de la *interioridad* que graba la figura de Dionisio, representadas respectivamente por los templos de las ciudades-estado griegas, diseñadas de cara a la "publicidad", y las basílicas construidas ulteriormente sobre sus cimientos, que permiten el recogimiento. Pues bien, Spengler cae en la cuenta de que, en la medida que es cosustancial al sentido de la interioridad, el significado de la historia es deudor de una sensibilidad mágica (Cfr. Spengler: 1978, p. 29ss).

Ahora bien, ¿En qué consiste precisamente la historia desde la óptica del cristianismo? Cuando Spengler advierte que la figura de Fausto representa un "finito abierto al infinito", que es el significado del anhelo, lo que está sugiriendo es, a nuestro juicio, que el paradigma cristiano despliega el círculo de la temporalidad, si puede decirse de este modo, en una línea recta donde todo momento histórico constituye un punto de no retorno, otorgando a la historia un sentido que tiende a realizarse en un más allá unidireccionalmente y, por consiguiente, el "advenir" (*Zukunft*) deja de ser concebido como retorno de las experiencias pasadas y adquiere una dimensión *utópica*, en virtud de la cual se erige como punto de referencia fundamental: por una parte, moviliza a la acción y, en este sentido, mueve la historia (y no las acciones de los hombres propiamente dichas); por otro, otorga sentido al presente, entendido como mera etapa preparatoria, o mejor, un puente móvil hacia la trascendencia, donde supuestamente reside la verdad y cuyo desciframiento constituye la finalidad de nuestros actos.

Pues bien, la visión lineal de la temporalidad en la época moderna no constituye, bajo nuestra perspectiva, sino una secularización del dispositivo cristiano, toda vez que proyecta la finalidad del decurso histórico en un nivel immanente donde la dicotomía tierra/cielo se revela como pasado/futuro:

5 Sirva como botón de muestra Demócrito cuando vincula las ventajas correspondientes al pasaje de la humanidad de una condición salvaje al modo de vida civilizado con cierta decadencia moral, en la medida que deja de cultivar como consecuencia las virtudes tradicionales. Análogamente, Platón y Aristóteles advierten respectivamente en las *Leyes* (797d-798d) y la *Política* (1268b-1269a) que la evolución en el arte de la medicina repercute negativamente en política, porque suponen la negación del equilibrio originario.

“La perspectiva del futuro sigue siendo dominante. Impregna todo el pensamiento europeo postcristiano y toda la preocupación por la historia, por su ‘adónde’ y su ‘para-qué’. [...] La posibilidad de la historia de la filosofía y su pregunta por el sentido tienen, por tanto, en definitiva, una causa escatológica” (Lowith: 1997, p. 365). Efectivamente, no es casual que, en todas las lenguas europeas, el término “modernidad” implique siempre el sentido de la *novitas*, entendida como máxima que no puede ser deducida estructuralmente del pasado y que invita a su continua superación con vistas a un futuro mejor, valioso por sí mismo; de tal suerte que la experiencia moderna del tiempo imagina la historia como un camino de progreso acumulativo que ya está escrito (por eso cabe realizar previsiones y avances) hacia un final culminante y supremo. En definitiva, podría decirse que mientras el mundo antiguo pivota sobre la categoría de la “experiencia”, el horizonte moderno se rige por la de “expectativa” (Cfr. Koselleck: 1993, pp. 333-357)<sup>6</sup>.

Dado que cualquier tiempo futuro será mejor por definición, la temporalidad moderna es, más allá de sus diferentes variantes históricas y filosóficas, rápida y acelerada, con el objeto de superar la adversidad lo antes posible. Por ejemplo, la Revolución Industrial y la Revolución Francesa participan, salvando las distancias, de la misma experiencia futurocéntrica, no ya en nombre de la salvación en un hipotético paraíso, sino del progreso científico-técnico o de los valores ilustrados, formas intelectualizadas de la providencia y la predestinación divinas. De aquí el impulso irrefrenable que lleva a Voltaire a proclamar la necesidad de recuperar el tiempo perdido acelerando los ritmos con la guía de la razón, toda vez que, por razón del sueño dogmático, hemos llegado tarde en todo. El mismo por el que Kant instiga a la humanidad a acelerar su pretendida salida de la minoría de edad, con tal de que el futuro pueda ser iluminado finalmente. Se trata, en cualquier caso, de un proceso inevitable, como expresa la metáfora del tiempo como un “torrente de agua poderoso e imparable, natural, que acabará por arrastrarlo todo en el sentido en el que se mueve, y el que se esfuerce en nadar contra corriente o pretenda resistir a la avalancha será arrollado o se ahogará en el intento” (*Ibid.*, p. 32).

Ahora bien, esta dialéctica de la impaciencia no redunda únicamente en los principales acontecimientos históricos de la época moderna ni tampoco en sus sistematizaciones filosóficas, sino que también lo hace en el nivel de sus bienes materiales y de consumo (Cfr. Fusaro: 2011). Así, el *café* puede considerarse como el órgano del movimiento iluminista; en la medida que convierte a los cuerpos productivos, ágiles y listos para trabajar, es la bebida que encarna el espíritu de la burguesía. En cambio, el *chocolate* se presenta como la bebida de la aristocracia decadente, ya que requiere del tiempo que dispone quien no tiene prisa porque no necesita adaptarse a los ritmos desenfrenados de la Modernidad. Por último, el *aguardiente* concierne al proletariado en su capacidad para permitir una borrachera acelerada tras una jornada de alienación reificante en la fábrica, escapando al dominio lacerante de la racionalidad instrumental y capitalista.

Pues bien, según nuestra hipótesis, la Postmodernidad trae consigo un cambio en el régimen de la temporalidad sin precedentes. Frente a la pasión moderna por el futuro, vivimos en una época sin tiempo histórico, como si el progreso inexorable que subyace a la historia se hubiese congelado bajo la forma de un presente absoluto ilustrado en la vida cotidiana por máximas aparentemente contradictorias, como el *carpe diem* (vive rápido, muere joven y deja un bonito cadáver) o prolongar la juventud *sine*

6 Esto no quiere decir que los modernos ignorasen el valor del pasado, si bien son los primeros que convierten en objeto de reflexión y crítica su plenitud. De aquí el nacimiento de la “ciencia de la historia” o “historiografía” como disciplina que explora y gestiona el pasado a favor del presente. Y es que, si el tiempo transcurre acumulativamente en dirección al futuro, lo único que importa del pasado es lo que permanece de él efectivamente (los *hechos*); y los hechos no son las acciones sino lo que resta de ellas cuando terminan (sus *consecuencias*). La estampa moderna de la historia posee, efectivamente, una perspectiva económica, donde el “valor de cambio” es siempre valor de futuro, o sea, solo vale *potencialmente* (Cfr. Pardo Torío: 2007, p. 37ss).

*die* (dentro del límite que marca la edad de jubilación, cada vez más tardía). De tal manera que, si Nietzsche denominaba “patología histórica” al síndrome de su época (esto es, la tendencia hegeliana a “historicarlo” todo, con menoscabo de la inocencia del devenir), el mal de nuestro tiempo se revela como “patología anti-histórica”, en tanto que nos mostramos incapaces de pensar el presente como posibilidad, es decir, como resultado de un acontecimiento histórico abierto a su futuro trascendimiento.

Para mostrar el sentido de nuestra hipótesis y probar su alcance, consideraremos primeramente una de las premisas fundamentales del marxismo, según la cual todo giro histórico significativo posee una base material (tecnológica). El “operaismo” italiano se muestra especialmente lúcido al respecto, en su particular afán por revisar la noción marxista de *general intellect* a la altura de nuestro momento histórico (Berardi: 2005, pp.60-61). En el conocido “Fragmento sobre las máquinas” de los *Grundrisse*, Marx observa que, con el desarrollo de la industria, la riqueza efectiva radica más en la *potencia* de los trabajadores (*powerful effectiveness*) que, en el tiempo y la cantidad de trabajo empleados, mientras que dicha potencia depende, a su vez, del estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología o, mejor dicho, de su aplicación a la producción. Así, el *knowledge* social se trueca en fuerza productiva inmediata y las condiciones de la vida social quedan bajo control del *general intellect* (Marx: 2006, pp. 227-230).

Pues bien, a pesar de permanecer olvidado durante largo tiempo en las filas del marxismo-leninismo, el concepto de *general intellect* no sólo sigue siendo operativo sino que, con la transformación postindustrial del Capitalismo, designa la fuerza productiva central. De hecho, el paso de una “sociedad disciplinaria” a una “sociedad de control” que trae consigo sería impensable sin el advenimiento y la expansión vertiginosa de las tecnologías digitales y la red telemática durante la segunda mitad del siglo XX, hasta el extremo que hablar de la *comunicación* es hacerlo del terreno biopolítico por antonomasia. Por oposición a Habermas, para quien la comunicación es anterior y exterior a la colonización del sistema, la legitimación del nuevo orden mundial radica en un lenguaje de autovalidación inherente al ámbito de la producción y el consumo de mercancías, de tal suerte que la máquina biopolítica no es solamente industrial y comercial; en primer término, la comunicación expresa, organiza y justifica su dinamismo interno (Cfr. Hardt y Negri: 2002, p. 46).

En este escenario, la obsolescencia acelerada (siempre creciente) de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (NTIC), junto a la “hiperestimulación” semiótica al abrigo del capital en el estadio actual de su desarrollo favorece cierto “desnivel prometeico” (G. Anders) entre lo que Blumenberg denomina el “tiempo del mundo” y el “tiempo de la vida”, según el cual el hombre se encuentra *anticuado* con respecto al progreso tecnológico (Cfr. Blumenberg: 2007; Cfr. Anders: 2011). A decir de Marx en los *Grundrisse*, si toda economía se define como una economía del tiempo, no es solo porque la temporalidad constituye una dimensión fundamental de la mercancía en cuanto “tiempo de producción”, sino porque debe acelerar los procesos de creación y circulación de las mercancías como requisito para maximizar la productividad. Pues bien, el incremento de velocidad en la esfera de los intercambios comunicativos durante los últimos tiempos ha sido tan extraordinario que desborda totalmente las capacidades cognitivas y emotivas del hombre para asimilarlos y elaborarlos, hasta el prurito que se tornan independientes de su voluntad. Como consecuencia, experimentamos una suerte de *prisa* morbosa, entendida no como una condición antropológica, sino como la dimensión subjetiva de un fenómeno con mayor alcance, la forma patológica como registramos en nuestras vidas la aceleración desmesurada de los ritmos existenciales y productivos promovida por el tecno-capitalismo avanzado<sup>7</sup>.

7 Valga como ejemplo la “neofilia” o “avidez de novedades” (Heidegger) que alimenta la voracidad del periodismo y, como consecuencia, el correspondiente escrutinio angustioso de los signos del destino que pueden descifrarse en el presente (Cfr. Pardo Torío: 2007, p. 40).

Se trata, no obstante, de una prisa paradójica, pues repite cíclicamente el presente en la misma medida que busca trascender sus confines con la mayor celeridad posible; de tal forma que la ansiedad moderna por el futuro termina clausurando integralmente toda proyección prospectiva, toda esperanza en un nuevo advenir por razón del cual vivir en el presente, a pesar de la ilusión generalizada de que transitamos hacia un nuevo paradigma en todos los ámbitos (desde la política a la economía, pasando por la sociedad, la ciencia, el arte o la religión)<sup>8</sup>. En contraste con la sinfonía moderna como *crescendo* dialéctico que porta un sentido y, por tanto, no tiene como único fin ella misma, la impaciencia contemporánea recuerda a la música electrónica como puro ruido ensordecedor donde la propia velocidad inmediata de los sonidos constituye el único objetivo. Es una prisa *nihilista* (es decir, autonomizada de todo por qué o finalidad que la orienten idealmente), y su cometido consiste exclusivamente en reproducir eternamente el régimen de la producción y su lógica acumulativa, tendencialmente insaciable.

Es así como hemos llegado a una “sociedad estacionaria”, inmóvil en su frenética movilidad (Sáez Rueda: 2009, pp. 25-38). Una sociedad donde, paradójicamente, todo cambia para que *nada* cambie:

El hombre (...) está en continua actividad, hasta el punto de que sus condiciones de vida actuales parecen no concederle respiro ni reposo. Pero en su actividad desaforada, en su torbellino de movimiento, no afirma novedad cualitativa alguna de suficiente importancia como para transformar el tablero y las reglas de juego sobre las que las jugadas se multiplican vertiginosamente. Su agitación expande cuantitativamente el conjunto de acciones que una determinada situación de fondo permite, sin que ésta resulte alterada en su textura interna fundamental. En semejante estado, ni crea una imagen del mundo diferente, ni abre para sí un modo de vida distinto, sino que aumenta el número de variables y la velocidad de los desplazamientos en torno a un centro que no cesa de repetirse en todos sus modos de expresión (*Ibid.*, pp. 31-32).

Del mismo modo que don Giovanni gozaba cada día de una mujer diferente pero, en el fondo, se trataba siempre de la misma experiencia, estamos abocados, incapaces de vivir el presente en su plenitud, a desplegar nuestras vidas en la fase “estética” de la existencia tal y como fue concebida por Kierkegaard, a saber, como una búsqueda angustiosa de novedades que son siempre lo mismo (pues reproducen cada vez más rápido lo que ya es), a costa de experimentar modos superiores de vida como el “ético” o el “religioso” (Kierkegaard: 2006). Lejos de orientarnos por principios y valores morales, nuestra existencia se cifra, como atestigua la figura de don Giovanni, en el plano hedonista de la vida mundana. En términos de Lacan, hemos pasado del plusvalor al *plusgozar*. Vivimos en una época *edípica*, en el sentido de la *hybris* que pone de manifiesto la tragedia griega: el capital ha matado al padre y, por ende, se diluye el “principio de realidad”, en beneficio del goce incestuoso sin límites en sus formas más depravadas. Contra el mito que identifica la revolución del 68 con la muerte del capitalismo, lo cierto es que ha jugado un papel crucial en su desarrollo, toda vez que fagocita “perversamente” (en el sentido psicoanalítico del término) el programa del goce ilimitado *hic et nunc* en la actual sociedad de consumo (“todo es posible”, siempre y cuando te lo puedas permitir económicamente) y, de esta forma, logra emanciparse de la esfera de valores burguesa, incompatible por principio con su invasión indiscriminada del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*).

Y es que, bien pensado, el poder no tiene ya necesidad de recurrir a la estética de los suplicios para perpetuarse. A ojos de Marx, si el capitalismo produce sus propios sepultureros es porque la “conciencia infeliz” de la burguesía acabaría desencadenando la revolución inercialmente. A la altura de nuestro horizonte histórico, empero, las conciencias han sido colonizadas de tal modo que desaparece el “espíritu

8 Bien pensada, la proliferación de prefijos y apellidos para maquillar de consistencia real lo que sólo es futuro (micropolítica, economía global, religión posconfesional, ciencia indeterminista, sociedad del riesgo, arte transvanguardista, sobremodernidad, etc.) apenas logra disimular su irrelevancia cognoscitiva, y lo único que manifiesta su sucesión vertiginosa es la velocidad con la que ese valor se devalúa (Cfr. *Ibid.*, p. 42).



de escisión" respecto al presente del que hablaba Gramsci, hasta tal extremo que, parafraseando a Spinoza, "combatimos por nuestra esclavitud como si fuese nuestra libertad", persuadidos de que la precariedad preponderante deriva, en el fondo, de déficits personales que nos impiden subirnos al carro del futuro. De aquí se sigue una "mutación antropológica" (Pasolini) sin parangón. Nos referimos a la ascensión imparabla del "último hombre" nietzscheano, a saber, la figura del que no cree ya en el futuro y proyecta todas sus ilusiones en el presente inmediato como horizonte último de sentido, ese decadente que se siente cómodo en el nihilismo de la mercancía porque no tiene nada más grande que esperar. Se trata del "*homo consumens*" (Bauman) como máquina de placer egoísta y satisfecha, paradigma viviente de la resignación, el cinismo y todo tipo de "pasiones tristes" (Spinoza), en detrimento del espíritu utópico, el coraje, la esperanza y demás "pasiones alegres" que estimulan la potencia expansiva característica del hombre fuerte y libre.

## 2. EL CAPITALISMO COMO RELIGIÓN

Llegados a este punto, estamos en condiciones de asegurar que el nuevo espíritu del capitalismo se impone bajo la forma de una nueva religión, mientras el mercado se erige como el heredero lógico y cronológico del Dios cristiano<sup>9</sup>. Contrariamente a la moda intelectual que postula la desertificación del imaginario religioso, la muerte de las ideologías y, sistemáticamente, el "desencantamiento del mundo" (Weber) a manos de la secularización y del laicismo, nuestro tiempo se afirma, bien pensado, como el más ideológico de la historia humana, por razón de una nueva forma de divinización (el monoteísmo idolátrico del mercado) que satura el presente en absoluto; en efecto, el mundo ha sido reducido al todo homogéneo y amorfo de la circulación de mercancías donde, literalmente, nada es lo que parece (García Ferrer: 2016, pp. 1177-1182), en lo que constituye la perversión del sueño kantiano del "universalismo" (entendido como relación entre pueblos libres e iguales que coexisten relacionándose pacíficamente, conservando la singularidad de su tradición y su cultura en base al común reconocimiento de su pertenencia al género humano).

Ahora bien, como refleja el lenguaje cotidiano (marca España, recursos humanos, inversión afectiva,...), la hegemonía del capital no sólo designa una *economización* planetaria a nivel extensivo sino que también alcanza su eco intensivamente, en la medida que todos los pueblos se ven constreñidos a asimilar la misma visión del mundo y el mismo estilo de vida, so pena del bombardeo ético y del intervencionismo humanitario<sup>10</sup>. En este horizonte orwelliano de sentido, la superestructura ideológica que justifica y glorifica la estructura económica dominante se cifra, en primer lugar, en el *economista* como sustituto del viejo teólogo medieval; a continuación, tenemos el *clero académico* de los intelectuales (como dice Bordieu, la "parte dominada de la clase dominante") y el *clero periodístico y mediático* del *mainstream*, que ocupa el puesto vacante de los sacerdotes encargados de legitimar el poder de la Iglesia. Por último, encontramos los *fieles consumidores*, con la única tarea de registrar las consignas del capitalismo teológico a modo de un destino inescrutable. Como Nietzsche vaticinaba, hemos dejado de creer en Dios para depositar ciegamente nuestra fe en el Mercado Absoluto, ese "nuevo ídolo" inmanente cuyo objeto, la mercancía, constituye una entidad "sensiblemente suprasensible, [...] llena de sutileza metafísica y de caprichos teológicos" (Marx: 2012b, p. 101).

9 No es casualidad que Nietzsche anunciara la muerte de Dios, precisamente, en el mercado (Cfr. Nietzsche: 2002, pp. 209-211). Por lo demás, la cuestión del capitalismo como religión ha sido abordada desde diversas perspectivas (Cfr. Franchini y Peticari: 2011).

10 Contra Hardt y Negri, para quienes se trata de un orden dedicado a la paz, su autoridad es siempre requerida y su efectividad consiste en producir consenso (Cfr. Hardt y Negri: 2002, pp. 29-30, pensamos que la célebre reflexión de Marx cuando analiza el llamado "proceso de acumulación originaria" no ha perdido ni un ápice de actualidad: "[El capital] viene al mundo [...] chorreando sangre y lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies" (Cfr. Marx: 2012a, p. 255).

Desde esta perspectiva, el capitalismo se arroga el atributo divino de la *ubicuidad* y, por así decirlo, el presente se torna *omnipresente*, sin dejar espacio a futuros alternativos. Erigido como gobierno sin fronteras espacio-temporales, no sólo invade el espacio exterior del mundo hasta abrazarlo como mercado mundial en nombre de la “globalización”, esa forma postmoderna del imperialismo; no sólo coloniza nuestro espacio interior, de modo que la forma mercancia vertebrada todos los parámetros de la vida. En la medida que reduce, parafraseando a Heidegger, todo lo existente a “existencia” (*Bestand*), la “condición neoliberal” del capital y su “cretinismo económico” (Gramsci) logra la hazaña de suspender el curso de la historia involucrando a todos en su orden eterno, permanente y necesario, en lo que constituye una santificación apologética del mercado que lo eleva como una entidad existente autónomamente con respecto al hombre, en lugar de reconocerlo como su propia objetivación en la historia<sup>11</sup>. Efectivamente, el famoso “final de la historia” (Fukuyama) supone que las crisis financieras que sacuden nuestras vidas, los movimientos arbitrarios de la bolsa, los repuntes del *spread* y, en general, todas las formas de disciplinamiento coactivo determinadas por la nueva economía para “gubernamentalizar” (Foucault) la existencia (últimátum de las 48 horas, *austerity*, *spending review*, *fiscal compact*,...) son experimentados no como productos sociales de los nexos de fuerza capitalistas, sino como diseños de una divinidad insondable.

Frente al poder del Estado-nación en cuanto organización del límite, el capitalismo teológico constituye un poder “ab-solutum”, por otro lado, en el sentido de que ha sido liberado de todo vínculo simbólico y real con la capacidad de gobernarlo, a causa de la progresiva disolución de la dialéctica moderna “interior/exterior” como perfecta realización de su vínculo con el Estado, un exterior donde cifra, internalizándolo, su expansión unilateral. La teología económica de nuestro tiempo termina, así pues, con el *jus publicum europaeum* (K. Schmidt) consagrado por el Tratado de Westfalia en beneficio de una economía *despolitizada*, como revela la frase más recurrente en política durante los últimos tiempos (“ausencia de alternativas”), ratificando lo que viene establecido sistemáticamente por el mercado mundial divinizado y las oligarquías económicas financieras. Como en toda ideología, la naturalización de lo social conlleva la fatalización de lo histórico. Y esto vale tanto para la derecha como para la izquierda, convertidas en meras prótesis ideológicas intercambiables del pensamiento único neoliberal, ese “extremismo de centro” (E. Balibar), con vistas a la manipulación de las masas. Mientras Stalin actuaba en nombre de las leyes de la historia, nuestros políticos hacen lo propio con las leyes de la economía. Más que dominados son, como dice Gramsci, “subalternos” del capital, sin ninguna gramática opositiva. Es la política como “continuación de la economía por otros medios”, por usar la fórmula de Von Clausewitz.

No obstante, la hipostatización fetichística del mercado y el fanatismo de la economía no estriban, sorprendentemente, en su carácter perfecto. Según la concepción tradicional del poder, el Estado debe ser aceptado porque constituye, en cuanto lugar de soberanía que trasciende y mediatiza las fuerzas inmanentes, una especie de *superiorem non recognoscens* (Bodin) o *Deus mortalis* (Hobbes). Pues bien, el nuevo capitalismo constituye la primera forma histórica donde el poder presume abiertamente de su imperfectabilidad, de modo que si hoy triunfa la ideología de la intransformabilidad del presente no es porque habitamos “el mejor de los mundos posibles”, como pretendía Leibniz; bien pensado, vivimos en el único mundo posible, un *factum* injusto y equivocado, pero irredimible e imperfectible. Para expresarlo

11 Podemos hablar con certeza, si consideramos el significado marxista del término “ideología” como “falsa conciencia necesaria”, de una “ideología del mercado” en toda regla. Cabe aplicar a propósito el mismo dispositivo crítico que Feuerbach dirige contra la religión, según el cual Dios no crea el hombre, sino que más bien ocurre todo lo contrario. Por eso, la crítica de la religión constituye, como advierte Marx nada más comenzar la introducción a *La crítica de la filosofía del derecho* de Hegel, el presupuesto de toda crítica (Cfr. Marx: 1974, p. 93).

con la terminología de Spinoza, el “capitalismo *sive Natura*” constituye, en resumen, un totalitarismo plenamente realizado y heterófono

(...) una economía de mercado universalizada que deglute en un *todo-uno* lo diferente, lo singular, lo imposible de subsumir en reglas formales comandadas por un centro que distribuye los lugares y los relaciona jerárquicamente. [...] [El] Todo/Uno (...) es un ojo camuflado, itinerante en el campo reticular de los poderes y dispersante en la sociedad de la comunicación y de la información” (Sáez Rueda: 2015, pp. 355-356).

Ahora bien, como vislumbra Benjamin proféticamente, el capitalismo no posee una teología dogmática específica, sino que consiste en una religión puramente *cúltica*, en el sentido de que, bajo su égida, todo adquiere significado mediante una referencia inmediata al culto, hasta el prurito que puede definirse como una celebración permanente, sin tregua ni piedad, de una ceremonia sacra superdesarrollada (Benjamin: 1991, pp. 100-103). A excepción del sacrificio, asumido con resignación cotidianamente por el nuevo “precariado” como consecuencia inevitable del capitalismo triunfante (desigualdad, bajos salarios, recortes de plantilla, etc.), sus promesas de salvación ya no demandan cultivar los valores característicos de lo que Nietzsche denomina “moral de esclavos” (humildad, pobreza, compasión,...). Nuestro único mandamiento consiste en demostrar una devoción incondicional (“sin días festivos”, como dice Benjamin) por la forma mercancía a través del consumo como única vía para obtener indulgencia, más allá de la ideología que cada cual asuma (vale decir, “consume”) en la intimidad de su vida privada. El monoteísmo del mercado encierra, en este sentido, toda una pléthora de dioses menores que alimentan profusamente una suerte de *furor* teológico por acumular mercancías<sup>12</sup>, en el marco de un circuito macabro donde la salvación prometida oscila de unas a otras al ritmo que marca su obsolescencia programada, paradójicamente, por los mismos ingenieros del *marketing* que las conciben, una especie de anarquía organizada y planificada por el mismo orden omnipresente que neutraliza por principio la posibilidad de emprender una línea de fuga hacia una tierra nueva.

### 3. UNA PROPUESTA EMANCIPATORIA DEL CAPITALISMO DIVINO

En tal disposición de los términos, el gran reto de la filosofía contemporánea consiste en rescatar la idea del presente como posibilidad y redimir el futuro a la luz de puntos de vista y espacios alternativos al dominio salvaje del capitalismo global y su “mística de la necesidad”. Como sabemos por la “Primera Tesis sobre Feuerbach”, lo real es devenir; el objeto (también el modo de producción capitalista) no es un dato de hecho, sino el resultado de relaciones sociales históricas, y puede ser transformado por una mediación subjetiva exitosa de la praxis humana; de tal suerte que, como afirma Heidegger en “La pregunta por la técnica”, el *sino* de nuestro tiempo no constituye la fatalidad de una coacción, por mucho que prevalezca en todas partes. Desde esta óptica, la gran enseñanza del idealismo es que la modalidad fundamental para la identidad entre el sujeto y el objeto no es la reflexión sino la *transformación* del objeto (o sea, del mundo histórico), de manera tal que se corresponda con la potencialidad del sujeto agente en cuanto ser abierto e indeterminado; como reza la célebre “Tesis 11 sobre Feuerbach”: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”, por oposición a Sócrates y su compromiso de no-intervención, según el cual el oficio del filósofo es

12 La furia coleccionista de *gadgets* lo ilustra cristalinamente, en lo que podríamos denominar una “*gadgetización*” de la vida cotidiana: “En los llaveros publicitarios, por ejemplo, no ya objetos de compra sino donaciones suplementarias que acompañan a objetos prestigiosos vendidos o que resultan, por intercambio, de su propia esfera, se puede reconocer la manifestación de un abandono místico a la trascendencia de la mercancía. [...] Como en el transporte de los convulsos o de los sujetos al milagro del viejo fetichismo religioso, el fetichismo de la mercancía logra momentos de fervorosa excitación” (Debord: 1995, p. 67).

pensar en lo Verdadero, lo Bueno y lo Bello, pero debe abstenerse de aplicar su pensamiento fuera del reducto académico (Marcuse: 1979, pp. 235-247). Para ello, se impone adoptar una doble perspectiva crítica, una “deconstructiva” y otra “constructiva” o “política” (Cfr. Hardt y Negri: 2002, p. 59).

### 3.1. PERSPECTIVA DECONSTRUCTIVA (NIVEL INDIVIDUAL)

En primera instancia, el objetivo se cifra, una vez más, en la llamada “tarea alemana de la filosofía”, desarrollar una conciencia radical, crítica y trascendente de nuestra alienación y de-colonizar el imaginario para liberarlo de su cautividad simbólica, toda vez que la *necedad* se revela como su principal inductor. Se trata de descubrir, por una suerte de arqueología, la estructura profunda que rige nuestros discursos, nuestra experiencia interior, el modo de mirarnos a nosotros mismos..., esto es, la ideología presentista que unifica toda la humanidad en un mismo ocaso.

Somos conscientes de que no se trata de una tarea fácil, cuando el pensamiento (en sentido enfático) ha sido fagocitado por la realidad y, como dice Deleuze, los libros de filosofía ya no *interpelan* a nadie: “El individuo posmoderno quiere soluciones eficaces, técnicas, a las diversas cuestiones de la vida. Ya no es la pasión por el pensamiento lo que triunfa, sino la exigencia de saberes y de informaciones inmediatamente operacionales” (Lipovetsky: 2003, p. 110)<sup>13</sup>. Esto es particularmente evidente en el caso de las movilizaciones sociales espontáneas *ad hoc* de corte neanarquista que, bajo el lema “la relevancia para la realidad”, declinan todo aparato conceptual, abstracto y teórico para no amedrentar la acción directa y sin paliativos, “aquí y ahora” (Cfr. Marcuse: 1979, p. 242).

No obstante, su violencia desmedida pone de manifiesto el “mal banal” del que hablaba Hannah Arendt a propósito del caso Eichmann: si bien es necesaria, ignoran ingenuamente que la acción se muestra incapaz de sustituir a la teoría, pues ambas participan de una relación dialéctica, la acción necesita de la crítica y viceversa. De tal manera que, ante la nueva relevancia de la realidad, nos encontramos ante la exigencia perentoria de renovar el pensamiento para prestarle “armas intelectuales”, en lo que constituye, por lo demás, la actividad más genuina del ser humano; pues si el hombre es, en cuanto ex-sistente, el “pastor del ser”, cada uno de nosotros debe recuperar la dignidad de su esencia y convertirse nuevamente en testigo de su verdad (Heidegger: 2000a, p. 272).

Una de las grandes miserias correspondientes a la vigente ausencia de pensamiento es que, desde nuestro punto de vista, las claves interpretativas para afrontar con garantías los fenómenos contemporáneos brillan por su ausencia. Con el objeto de paliar este déficit, nos remitimos como punto de partida al célebre “mito de la caverna” de Platón, esa “metáfora absoluta” (Blumenberg) de la filosofía donde hunde sus raíces, contemplado en perspectiva histórica, el vínculo inextricable entre *verdad* y *emancipación*. En efecto, el filósofo ateniense arroja luz sobre la empresa que nos ocupa de forma paradigmática, esto es, la liberación de la humanidad desde la *comprensión* de que vive un sueño de libertad, no sólo de sus cadenas materiales sino también de las cadenas espirituales que las ocultan (en la gramática contemporánea, de la ideología que legitima el poder constituido como necesario e intrascendible). Se trata, por tanto, de una metáfora cognoscitiva y política al mismo tiempo, según la cual la búsqueda de la verdad es una búsqueda en profundidad (más allá del ámbito de la opinión y de los sentidos) y, por ende, imprime la necesidad de atravesar la superficie lívida y plana donde despliegan sus

<sup>13</sup> Heidegger lo vaticinó antes que nadie: “De momento, sin embargo, no sabemos por cuánto tiempo el hombre se encuentra en una situación peligrosa ¿Por qué? ¿Sólo porque podría de pronto estallar una tercera guerra mundial que tuviera como consecuencia la aniquilación completa de la tierra y la destrucción de la humanidad? No. [...] ¡Extraña afirmación! Extraña, sin duda, pero sólo mientras no reflexionemos sobre su sentido. [...] ¿Qué gran peligro se avecinaria entonces? Entonces, junto a la más alta y eficiente sagacidad del cálculo que planifica e inventa, coincidiría la indiferencia hacia el pensar [...], una total ausencia de pensamiento” (Heidegger: 1989, pp. 28-29).

vidas, tan insípidas como confortables, los “últimos hombres”. Consciente de la comodidad que supone, como sabemos por Kant, ser “menor de edad”, la misiva platónica desafía la indiferencia, la apatía y la desidia preponderantes con una vieja “divisa” (*Wahlspruch*): “*Sapere aude*: ten el coraje, la audacia para conocer”.

A pesar de que existe toda una plétora de variantes del mito platónico en la historia de las ideas, la más interesante para nuestros propósitos no lleva la firma de un filósofo sino de A. Rimbaud, en la medida que sus versos establecen una relación entre el sujeto y el pensamiento tan inaudita como necesaria, a nuestro juicio, para cuestionar la reproducción tautológica del presente y rescatar el valor inherente al futuro. Según Rimbaud, el descenso (*catábasis*) a la caverna descrito por Platón consiste, bien pensado, en un descenso al infierno del yo con el objeto de descubrir la verdadera alma del mundo (en nuestro caso, el nuevo espíritu del capitalismo), toda vez que, lejos de ser, como puede parecer a simple vista, un producto de nuestra mente, el pensamiento brota espontáneamente (de forma invisible, pero evidente) de nuestras propias entrañas (Cfr. Rimbaud: 1989)<sup>14</sup>, provocando desde sí una dirección de la mirada donde germina el comprender. Se entiende, en este sentido, por qué preguntar por aquello que merece ser interrogado no es, como enseña Heidegger, un vagar sin dirección, sino un retorno a la patria (a nosotros mismos). Y es que solo si atravesamos la oscuridad y, por seguir con el filósofo alemán, llevamos a cabo una “vivencia extrema” de la penuria, podremos reconocer los demonios que gobiernan los hilos de nuestra existencia, depotenciarlos, desactivarlos y, finalmente, identificar una forma de humanidad más libre y feliz<sup>15</sup>; Jung lo ha dicho todo respecto a esto cuando advierte, en relación al mito del héroe, que “el objeto del descenso está caracterizado en general por el hecho de la ‘preciosidad difícilmente alcanzable’ (tesoro, virgen, bebida de la vida, vencimiento de la muerte, etc.). Se halla en esa región de peligro (aguas profundas, caverna, bosque, isla castillo, etc.). El miedo y la resistencia que todo ser humano natural siente frente a un adentrarse demasiado profundamente en sí mismo son, considerados en el fondo, el miedo frente al viaje al Hades” (Jung: 1977, p. 238). El descenso al infierno porta dentro de sí, es cierto, una esperanza inaudita de regeneración profunda, pues trae consigo una suerte de “experiencia iniciática”, esto es, una metamorfosis voluntaria, creativa y constante del yo, así como de su modo de habitar el mundo; se trata de una forma de *alquimia*, por concurso de la cual el individuo disuelve sus límites y coagula una nueva subjetividad, encontrando la libertad en la

14 En la segunda “carta del vidente” que Rimbaud remite a P. Deveny (15 de mayo del 1871), el poeta admite que la inteligencia universal ha lanzado siempre sus propias ideas y los hombres se han limitado a recogerlas, como fuente de inspiración, de manera inconsciente. Desde este punto de vista, se considera el primer *autor* de la historia en el sentido más noble del término, es decir, como testigo directo y consciente de la inteligencia universal que nos habita, si bien la nueva relación que establece entre el hombre y el pensamiento (del “yo pienso” al “yo soy pensado”) fue ya bosquejada por Coleridge, Hölderlin o Novalis en el marco del pre-Romanticismo. En este sentido, R. Char afirma que la poesía comienza con Rimbaud una fase post-literaria, de tal suerte que debe ser leída en una clave “cósmico-histórica” (Hegel). En la misma línea, un gran conocedor de la literatura universal como B. Croce sostiene que el francés no es un verdadero poeta sino un filósofo, ya que su experiencia poética se constituye fundamentalmente como revelación de la verdad, mientras que antes de Rimbaud los poetas se limitaban a embellecer y endulzar las verdades de la ciencia o la fe, al hilo de los preceptos aristotélicos sobre el objeto de la poesía (lo verosímil) y la filosofía primera (la verdad). Ahora bien, si Heidegger tiene razón y la grandeza de la poesía se mide por su capacidad para anticiparse al porvenir, no podemos sino reconocer que se trata de un eminente poeta.

15 Una constante de todas las grandes tradiciones es que la sabiduría constituye, asimismo, una *alegría*. Basta recordar a propósito al Sócrates de la *Apología*, donde la identidad entre saber, virtud y felicidad es cantada del modo más alto como fundamento de la civilización greco-occidental; en el caso de la tradición hebraico-cristiana, Salomón habla de la sabiduría en los siguientes términos: “Invoqué y me vino un espíritu de sabiduría. Lo preferí a cetros y tronos, y ante ella tuve en nada a la riqueza; no me pareció comparable a la piedra más preciosa, porque a su vista todo el oro es un poco de arena; barro se puede considerar la plata frente a ella: la amé por encima de la salud y la belleza y preferí tenerla a ella antes que a la luz, porque su resplandor es inextinguible. Con ella me vinieron juntos todos los bienes, e incalculable riqueza hallé en sus manos; de todo eso disfruté, porque la sabiduría es quien lo gobierna, pero yo desconocía que fuera su madre” (7, 7-12).

salvación<sup>16</sup>. Allí donde se muestra lo indecible comienza el camino hacia lo “todavía-no-dicho”, donde un pensamiento *en crisis* despierta a la luz (*Klarheit*) descubriendo, desde sus orígenes, nuevas formas de realidad que los superan. Dante lo sugiere sutilmente en la escena final del *Infierno*, cuando inicia su ascenso (*anábasis*) hacia el cielo nada más alcanzar el cuerpo de Lucifer, que constituye el centro de la Tierra. Es al fondo de la noche, como dice Céline, que comienza el día.

Así pues, la clave de nuestra salvación hunde sus raíces en el aforismo grabado en el pronaos del templo de Apolo en Delfos: “Conócete a ti mismo”, o mejor, “escucha tu pensamiento” en su incesante revelamiento, como prescribe el fragmento 50 de Heráclito según la interpretación heideggeriana. No obstante, si el hombre es “un diálogo consigo mismo” (Hölderlin), no es porque somos nosotros los que alcanzamos el pensamiento, sino que, en sentido estricto, es el pensamiento quien nos alcanza a nosotros, nos interpela, nos despierta de nuestro letargo y nos transforma radicalmente. Ahora bien, ¿qué significa pensar? Para precisar y profundizar en las reflexiones de Rimbaud en términos más filosóficos y menos poéticos, nos remitimos a la perspicaz interpretación del “extrañamiento” (*Befremdung*) que firma L. Sáez en su particular empeño por pensar lo impensado por Heidegger. Desde una perspectiva análoga a la que adopta el poeta francés, el filósofo andaluz propone que la *lucidez* designa el único motor de la emancipación, entendida como

(...) la inteligencia atravesada por el rayo del *extrañamiento* [la cursiva es nuestra], ese relámpago que hace centellear al tormentoso litigio del mundo y nos coloca en él, como navíos entregados a bogar entre aguas procelosas. [...] Esa excentricidad pre-reflexiva que se torna en testigo de lo que ocurre iluminándolo, vulnerando su discurrir ciego y propiciando el consiguiente contacto entre acción social y fondo problematizante de la cultura” (Sáez Rueda: 2015, pp. 352-353).

Así entendido, el “extrañamiento” puede servir como movimiento desenmascarador y liberador en relación a la dictadura del capital, como pone de manifiesto una de sus expresiones más reveladoras, a saber, la “angustia” como experiencia que manifiesta la de ser (Heidegger: 2000b, pp. 93-108; Sáez Rueda: 2009, pp. 98-102). Lo primero a considerar es que la pasión en cuestión no responde a la amenaza de ningún ente en particular; a diferencia de la agonía del temeroso, escenificada ejemplarmente en la alucinación delirante de Rimbaud cuando muere y accede al infierno (Rimbaud: 1969, pp. 59-62), la “angustia” en el sentido de Heidegger se identifica con el *pathos* que caracteriza al temerario, por el cual el mundo pierde repentinamente su obviedad: “La totalidad de lo que hay (el ente en cuanto tal, en su totalidad), el amplio y diverso campo de lo que es, comparece entonces ante un extrañamiento radical, de manera que se aleja de nosotros” (Sáez Rueda: 2009, p. 98). No obstante, el temerario experimenta ante semejante abismo una suerte de serena perplejidad, en virtud de la cual se pregunta: “¿Por qué el ser y no más bien la nada?, ¿Por qué así y no de otro modo?”. En esta experiencia de la nada, siempre oculta en la vida cotidiana, el hombre se muestra capaz de admirar el mundo y vivenciar lo que Heidegger denomina “maravilla de las maravillas”: el ente es. Por tanto, el extrañamiento se constituye, desde la perspectiva de la “angustia”, como la condición para aprehender el mundo en cuanto aquello a lo que pertenecemos necesariamente: “En el *extrañamiento ontológico* [...] se pone en obra el *arte de la excentricidad*, de la *distancia existencial* que permite el re-descubrimiento del mundo. Sin ella, éste permanecería en su insistente secreto. Por ella se alcanzan la *existencia* y el *mundo recobrados*” (*Ibid.*, p. 101).

Ahora bien, el “extrañamiento” no es simplemente, como pensaba Heidegger, una fuente de *radicación* en un contexto de existencia, pues también constituye la piedra angular de nuestra condición *errática*,

16 El mundo griego denominaba “*metánoia*” a este tipo de experiencia, mientras que la tradición cristiana prefirió llamarla “conversión”, desde la óptica del bautismo como símbolo del nacimiento a una nueva vida.

por mor de la cual el alma es, como sugiere Trakl, *extranjera* sobre la tierra. Y es que, al fin y al cabo, solamente bajo su égida puede el hombre poner en cuestión el mundo, más allá del *ensimismamiento* concéntrico de la filosofía heideggeriana, como algo con lo que no mantiene un vínculo de esencia, y comprender que el estrato de “pasiones tristes” que lleva dentro no constituye el estrato final de su alma: “Sólo así puede asir lo extraordinario en lo ordinario, el azar en su necesidad, la contingencia y eventualidad de su *destinación* y, en suma, exponerse en lo otro de sí y de su mundo” (*Ibidem*). Por razón del “extrañamiento” errático, la co-pertenencia entre el hombre y el acontecimiento del mundo que Heidegger denomina “claro” (*Lichtung*) implica, a su vez, una lejanía irreductible respecto a toda forma de arraigo en particular, sin la cual nos encontraríamos fundidos en el mundo como el animal en su medio; si bien se constituye como iluminación del ser en un horizonte determinado, el claro también designa la radical apertura del hombre en cuanto interpelado, situándolo en la tesitura de atender dos exigencias aparentemente contradictorias, pero complementarias:

La *apropiación* de lo que vibra, en estado naciente, en el suelo que pisa, por un lado, y el saberse *expropiado* de cada territorio en el que habita, por otro. Lo que en el hombre se ofrece con el rostro de lo propio está, al mismo tiempo, amenazado desde su interior por su expropiación errática. En el acto por el que *implora* una residencia genuina y acogedora se esconde la llamada a *explorar* lo desconocido y lo ajeno” (*Ibid.*, p. 102)<sup>17</sup>.

Desde este prisma, L. Sáez invoca la figura de Don Quijote, ese héroe errático, para ilustrar una torsión de la hermenéutica a tenor de la tensión discorde entre *centricidad* y *ex-centricidad*, necesaria a fin de que la tierra por-venir no se diluya en el sueño ex-céntrico que predicán los sacerdotes de la industria cultural (Cfr. Sáez Rueda: 2012, pp. 19-25). Contra el modelo heideggeriano-gadameriano de la comprensión, el Caballero de la Triste Figura pone de manifiesto, desde el comienzo de su aventura, la condición bifronte del “extrañamiento”, en virtud del cual Don Alonso Quijano muere simbólicamente en su hacienda para revivir en un personaje ex-puesto en pos de lo ignoto, abandonando el “devenir cortesano” que le reservaba el destino para abrazar un “devenir excéntrico”, en la intemperie de toda morada. Aguijado, hablando con Rimbaud, por semejante “experiencia originaria”, no sólo re-interpreta los diversos mundos de sentido que visita en el sentido de la hermenéutica tradicional sino que, haciendo patente el quicio, des-quicia productivamente su presunta identidad como testimonio vivo del “extrañamiento”, el cual difunde por la fuerza de una ex-tradición que le arranca, por así decirlo, los movimientos; en palabras de L. Sáez:

El sentido incrustado en cada mundo concreto en el que penetra este excéntrico personaje excede el horizonte que lo subtiende, se derrama y da lugar a un laberíntico espacio plástico en el que mil historias heterogéneas se abren y se enmarañan, enredándose recíprocamente y configurando un tejido de cruces e intersecciones [...] en un complejo de *sentidos-otros*” (*Ibid.*, p. 22).

17 Es importante aclarar que la noción de “extrañamiento” que proponemos se distingue fundamentalmente del concepto concebido por Hegel de modo ambivalente como *Enttäusserung* y *Entfremdung*. En virtud del prefijo “-ent” que comparten, ambos términos designan una especie de *salida de sí* o *ex-posición*, en el sentido de una *ex-propiación* o *des-poseción* de un sujeto-esencia, a saber, la razón intemporal en su forma originaria (una exteriorización realizativa, en el primer caso, y enajenante, en el segundo). Pues bien, a nuestros ojos, Hegel se equivoca porque, pensado como *ek-sistencia*, el sujeto no es un *eidos* desplegable y eterno *a priori*, sino su propia exposición en la facticidad del mundo, es decir, “ser-en-el-tiempo”. Lejos de regirse por un supuesto Absoluto identificado con el “final de la historia”, como pretende la tradición onto-teológica occidental, la condición errática que nos define tan sólo obedece a la “inocencia del devenir” que Nietzsche predica (Cfr. Sáez Rueda: 2015, p. 103 ss). Para profundizar en el concepto hegeliano de “extrañamiento”, nos remitimos al magnífico estudio de P. Cerezo al respecto (Cfr. Cerezo Galán: 1988, pp. 59-89).



Así pues, el Caballero Andante encarna una hermenéutica de la *encrucijada*, poniendo de relieve, por motivo de su asombro perplejo, la *discontinuidad* virtual del presente en cuanto “brecha” donde luchan dos mundos (uno pasado que resiste céntricamente y otro futuro, invocado ex-céntricamente), con prejuicio de la *continuidad* de las interpretaciones que configuran efectivamente toda tradición.

Ciertamente, el “extrañamiento” debe permanecer necesariamente en una especie de letargo, en cuanto que nos encontramos inmersos en el mundo y estamos habituados a recibir la asistencia de lo que ocurre<sup>18</sup>. A la altura del presente, sin embargo, dicho letargo se halla postergado en la centricidad opaca de una “jaula de hierro” (Weber), hasta tal punto que lo extraño, paradójicamente, ha cesado de extrañarnos, con menoscabo de la ex-centricidad que late en el seno de nuestro ser interrogante y, por ende, de la posibilidad misma del devenir. Se impone, por tanto, la necesidad perentoria de elaborar una ética de la lucidez con el objeto de proteger el extrañamiento de la necedad, mantenerlo en vilo y vigorizarlo. Dado que establecer sistemáticamente sus principios y condiciones rebasaría los límites del presente trabajo, debemos conformarnos con señalar su disposición fundamental, a la espera de un examen más riguroso. Nos referimos a la *actitud de escucha*, esa capacidad (pre-reflexiva y pre-lógica) de sentirse afectado, mediante una suerte de “meditación” (*Besinnung*) que deviene espera, recuerdo y devoción, por el pensamiento que nace dentro de nuestro ser, en lo que constituye una tarea heroica, ya que la voz sutil de la sabiduría es distorsionada constantemente por el rumor incesante que nos circunda.

Ahora bien, ¿Cómo se traduce dicha disposición en la temporalidad del vivir? En la línea de la “jovialidad” (*Heiterkeit*) nietzscheana, la propuesta de Heidegger para aprehender la problematicidad del mundo y dar inicio a la transformación antropológica que constituye, según la profecía de Rimbaud, su corolario inevitable, se cifra en adoptar una disposición de “serenidad” (*Gelassenheit*) (Heidegger: 1989, pp. 26-27). No nos pasa desapercibido que el término alemán ha sido traducido con relativa frecuencia en términos derroteros, como una suerte de “abandono” a la necesidad inexorable de un “destino” (*Geshick*) que escapa a todo fin ético (para nosotros, la marcha triunfal del capitalismo erigido como único mundo posible). Según nuestra lectura, en cambio, la “serenidad” no consiste en acatar el sistema de forma incondicional y sumisa, como tampoco se trata de arremeter contra él ciegamente. Por oposición al pensamiento meramente calculador, el pensamiento meditativo exige que no permanezcamos atrapados en una única representación, que no sigamos marchando en una sola dirección. Se trata, como diría Nietzsche, de convertirnos nuevamente en buenos vecinos de las cosas más cercanas y habitar jovialmente el aquí y ahora de la vorágine consumista, dejando que las mercancías descansan en sí mismas de tal manera que podamos desembarazarnos (*Loslassen*) de ellas en cualquier momento, como algo que no nos compete propiamente. Solo de este modo podemos convertirnos en instrumentos capaces de resonar productivamente las vibraciones del pensamiento originario.

Por tanto, la “actitud de escucha” implica decir simultáneamente “sí” y “no” a la realidad devenida por el capitalismo absoluto, de manera que estamos en la jungla del mercado, pero al abrigo de su amenaza, y el fragor de mercancías que nos rodea se encuentra simultáneamente dentro y fuera de nuestras vidas. Es más, lejos de suponer una dimisión de la acción, decir “no” supone, asimismo, cultivar una serie de hábitos irreverentes, como Sloterdijk recomienda desde la óptica del quimismo (*kynismos*), expresado modélicamente por Diógenes. Aunque no podemos evadirnos de los “campos colectivos de excitación” que habitamos, debemos negarnos a participar en ellos de vez en cuando provocando cortocircuitos y alterando los *inputs* estresantes que recibimos. Desde esta perspectiva, la tarea de la filosofía en nuestra época sería “demostrar que un sujeto puede ser interruptor de la información, y no un simple canal de transmisión que sirve de paso a las epidemias temáticas y oleadas de excitación” (Sloterdijk y

18 Nuestra relación con las circunstancias es primordialmente pre-reflexiva, es decir, *contamos* siempre con las cosas como *conditio sine qua non* para reparar en ellas (Cfr. Ortega y Gasset: 1970, pp. 99-120).

Heinrichs: 2004, p. 88) o, desde la óptica de Safranski, desarrollar un sistema cultural de filtros de cara a la protección inmunológica de nuestro espíritu, mediante prácticas como actuar con menor rapidez, posibilitar el capricho, fomentar el sentido de lo local, mostrar capacidad para desconectar, etc.,<sup>19</sup>.

### 3.2. PERSPECTIVA “CONSTRUCTIVA” O “POLÍTICA” (NIVEL COLECTIVO)

Para que el rayo del “extrañamiento” perviva más allá del instante iluminador de la comprensión y podamos abrir, en la línea de la experiencia moderna del futuro como excedente respecto al presente, una fase dialéctica en nuestro “presente omnipresente”, la tarea del pensamiento se cifra, según Gadamer, en refugiar ese momento de claridad en la palabra para que devenga discurso que alcanza a todos (Cfr. Gadamer: 2002, pp.252-255). Y es que, frente a la ideología del neo-liberalismo dominante, la libertad no se cifra en el individuo aislado; bien entendida, la libertad es siempre libertad *social* (compartida), en el sentido de que únicamente cobra significado dentro de la comunidad, como resultado de la unión de la voluntad del individuo con la voluntad de los otros. Así que, como apostilla Beltor Brecht, ninguno puede salvarse por sí mismo: “O todos o ninguno, o todo o nada”. La emancipación aparece ahora, así pues, como un problema político: “En todo caso, se plantea la cuestión de saber cómo el uso de la razón [del pensamiento, desde la perspectiva pre-reflexiva que nos incumbe] puede tomar la forma pública que le es necesaria, cómo la audacia de saber puede ejercerse a la luz del día, mientras que los individuos obedecen tan exactamente como sea posible” (Foucault: 2003, pp. 78-79). La pregunta es, en definitiva: ¿Cómo construir, sobre la base del “extrañamiento”, una comunidad política no ya de “vecinos del ser”, en el sentido de Heidegger, sino de Caballeros Andantes? En otras palabras, ¿Cómo puede devenir universal, en un sentido cristológico, la “experiencia iniciática” que Rimbaud vive en su propia carne?

Desde una lectura humanista del planteamiento gadameriano, cabe pensar que, si la conciencia humana puede, de hecho, madurar, entonces debe ser educada al disenso contra el poder omniabarcante de nuestra época mediante una pedagogía del sentido histórico y de la posibilidad que renuncie a naturalizar el modo de vida consumista como si fuese el único posible. Pero según la “metáfora universal” que inspira nuestra propuesta, la incidencia política del extrañamiento no estriba en el terreno de lo *decible* expresamente, como señala Gadamer, sino en la *compasión* del filósofo hacia sus semejantes tras despertar de su falsa conciencia, por razón de la cual retorna a la caverna para liberarlos de su esclavitud. Desde este punto de vista, el *héroe trágico* representa, como sugiere L. Sáez, una amenaza de dimensiones insospechadas para los dueños del capital, en la medida que asume el gran orden simbólico de lo único dominante mediante una *culpabilidad* temeraria y gloriosa, fomentando la solidaridad y la batalla conjunta contra su lógica niveladora (Cfr. Sáez Rueda: 2015, pp. 388-389); en términos de Jaspers: “[El héroe trágico] experimenta que yo soy culpable del mal que ocurre en el mundo si no he hecho todo lo posible, incluyendo el sacrificio de mi vida, para evitarlo; soy culpable porque vivo y puedo seguir viviendo mientras esto sucede. De ese modo abarca a todos la culpa compartida de todo cuanto ocurre” (Jaspers: 1995, p. 65)<sup>20</sup>. Según las teorías freudianas y lacanianas, semejante sentimiento de atrición radica en una supuesta carencia constitutiva del ser humano; según nosotros, empero, surge del “extrañamiento” radical ante el presentismo absoluto predominante, su temporalidad hiperacelerada

19 No debemos ignorar la dificultad que supone implementar semejantes acciones en nuestra sociedad de la comunicación, en tanto que la no-comunicación es también un “acto comunicativo” en la red comunicativa global, como revela la función de *stand by* que poseen los teléfonos móviles (Cfr. Safranski: 2004, p. 113).

20 Adam Smith se distingue entre sus contemporáneos por reconocer la importancia ética del sistema de las pasiones, en virtud de lo cual se constituye como un referente ineludible de nuestra perspectiva. Para el pensador británico, en efecto, la irrupción espontánea de la solidaridad arrastra al hombre a experimentar emociones que escapan a su control, como la súbita identificación con los fracasos de la sociedad (Cfr. Sennett: 2000, p. 38).

(sin futuro) y la concomitante precariedad existencial que todos experimentamos cada día, por la cual se ofende profundamente.

Para articular nuestra culpa compartida políticamente, es de recibo replantear críticamente el nexo existente entre “superestructura” e “infraestructura”: dado que las condiciones históricas han cambiado en el sentido que mostramos en el primer apartado del trabajo (lamentablemente, la síntesis entre conciencia y existencia no ha sido alcanzada, sino más bien todo lo contrario), no tenemos más remedio que desmarcarnos de las consignas marxistas sobre la revolución. Y es que la premisa dialéctica del abatimiento no produce ya ninguna perspectiva de alternativas y autonomía a largo plazo en la época de la penetración, toda vez que resulta imposible abatir un modelo reptante, proliferante y difuso, donde la mayor parte del deseo social participa en el juego que constituye la mente global (Berardi: 2007, pp. 171-172. En lugar de invocar al antagonismo y posicionarnos más allá del mundo, debemos buscar formas de relacionarnos con el medio que nos sustraigan al yugo que nos somete, aprovechar las perspectivas y posibilidades existentes y concretas que disponemos para un cambio radical, abierto al futuro.

Pues bien, si actualmente existe algún factor decisivo en el proceso de producción globalización, ese es el trabajo creativo a través de la alta tecnología<sup>21</sup>. La cuestión es: ¿Cómo transformar una necesidad impuesta a la mayoría en un instrumento para la emancipación? ¿Cómo hacer posible una autoorganización de las fuerzas productivas que el capital domina y administra siguiendo sus propias reglas y su propio código? Según nuestra hipótesis, el *neobarroco* se presenta como un movimiento ejemplar al respecto (*Ibid.*, pp.371-379). Como apunta B. Echeverría, el barroco es un *ethos* (un principio de construcción del mundo de la vida) que se constituye en relación con el capital como forma de fagocitarlo, o sea, como algo por derrotar desde sus propias bases, inadmisibles e impropios (Echeverría Andrade: 1998, p. 37ss). En este contexto, las cosas pierden su valor de cambio para adoptar un valor propio (cualitativo), podemos disfrutarlas e, incluso, convertirlas en dispositivos críticos de un “barroco en cólera”. Se trata, en la jerga de Echeverría, de un proceso de “codigofagia”, en el sentido de que permite pasar y niega el código capitalista al mismo tiempo, resignificándolo de tal forma que lo subordina al código dominado en un principio. Asimismo, dicho proceso da lugar a una “razón antropofágica”, por mor de la cual todas las perspectivas se integran, mediante el fenómeno de la “carnavalización”, en una cosmovisión diversa y sacrilega (De Campos: 1981, pp. 10-25).

La misiva de Echeverría ha sido recogida y elaborada brillantemente por Hardt y Negri con su noción de “multitud”, en lo que constituye, a nuestros ojos, la solución más prometedora hasta la fecha para contrarrestar el desarrollo extremo del capitalismo y crear algo nuevo, toda vez que ha sido imprescindible para construirlo y todavía lo es, como su “materia prima más importante” (Heidegger), para mantenerlo; dicho con sus propios términos: “La multitud es la carne verdadera de la producción posmoderna” (Hardt y Negri: 2004, p. 129)<sup>22</sup>. Uno de los puntos fundamentales de estos autores es que, si la “multitud” necesita de un proyecto político con vistas a su emancipación, es imprescindible la organización de la “sociedad en red” (Castells); por eso, cuando Zolo se muestra sorprendido ante el “fervor tecnológico e industrialístico (casi laborista)” que yace latente en *Imperio*, Negri se justifica señalando que si concede tanta importancia a la revolución de la información y las nuevas vías de comunicación es porque

21 Aunque las formas industriales de prestación laboral continúan siendo operativas, el “trabajo en red”, de “recombinación” o “infoproducción” funciona como elemento de transformación tendencial y constituye, al menos desde la difusión de las nuevas tecnologías y el consiguiente proceso de mentalización de la producción de mercancías en el curso de los ochenta, el sector más dinámico. *Ibid.*, p. 171. Efectivamente, el poder del capitalismo se funda en una estructura reticular, regida por relaciones. Sin embargo, dichas relaciones poseen un carácter ficcional, ya que debe interceptar y cortocircuitar la libre autogeneración social en su impulso al dominio (Cfr. Sáez Rueda: 2015, p. 221).

22 Algunos autores cuestionan que el concepto de “multitud” introduzca diferencias significativas con respecto a otras categorías obsoletas a la hora de arrojar luz sobre los fenómenos contemporáneos, como son “pueblo”, “masa”, “clase”,... (Cfr. Hauerwas: 2003, p. 23).

proporciona nuevos espacios de libertad<sup>23</sup>. Desde este ángulo, las NTIC se presentan, dentro de los límites marcados por la “serenidad”, como las mejores armas posibles de cara a interiorizar y deglutir, en el sentido de la “codigofagia” neobarroca, el nuevo capitalismo. Es más, no sólo podemos, sino que debemos utilizar las herramientas de comunicación con las que contamos como *conditio sine qua non* para que tenga lugar un nuevo inicio (Hardt y Negri: 2004, p. 129). La crisis muestra, de este modo, su sentido positivo, esto es, abrir una posibilidad de transformación; en palabras de Hölderlin, citado por Heidegger: “En el peligro crece lo que salva”.

La esperanza cuasi mesiánica que Hardt y Negri (2002) depositan en las NTIC sólo resulta inteligible si reparamos en la oportunidad privilegiada que proporcionan para congregar lo plural en una “nueva singularidad productiva” (*Ibid.*, p. 395)<sup>24</sup>, por medio de una suerte de “cooperación cognitiva”<sup>25</sup> implementada en el marco de intercambio lingüístico que constituyen las nuevas redes de conexión<sup>26</sup>. De tal suerte que, en correspondencia a la “razón antropofágica” y al fenómeno de la “carnavalización” del neobarroco, ambos autores apelan por la *heterogeneidad* y la *hibridación* (la “metamorfosis biopolítica”, según la fórmula de Negri) para trascender el sistema, elevando las figuras del *mestizo* y del *criollo* a la condición de nuevos sujetos revolucionarios, a contrapelo del miedo a la diferencia que propagan impunemente los sectores más conservadores de Occidente (Gelado: 2009, pp. 20-21)<sup>27</sup>.

No obstante, la impronta de este movimiento en una hipotética liberación de la humanidad al abrigo de las NTIC posee dos rostros diferenciados (Cfr. Sáez Rueda: 2015, p. 361ss). En el neobarroco europeo, brilla con luz propia la figura del infinito proteico y autoalterante del “pliegue”, que vincula por “síntesis disyunta”<sup>28</sup> lo diferente en sus curvaturas, convexidades y concavidades, componiendo una especie de *polifonía de polifonías* donde también tiene cabida lo disarmónico, como ocurre en el jazz y la música politonal y atonal; si el neobarroco posee, de hecho, una dimensión *trágica*, es porque

- 23 Resulta especialmente significativo que en 1977 (el mismo año que S. Nora y A. Minc acuñaron la palabra “telemática”), S. Jobs y S. Wozniak registraron la marca Apple con el propósito de fabricar una máquina comunicativa según el eslogan *information to the people*, que hacía referencia al *power to the people* de las Panteras Negras (Cfr. Berardi: 2007, p. 173).
- 24 Valga como testimonio la experiencia de Radio Alice en el marco del 77 boloñés, en lo que constituye el primer paso consciente hacia la formación de un proceso de organización autónoma del trabajo que tiene por objeto la alternativa social y la autonomía del dominio capitalista a partir de instrumentos de producción comunicativa (Cfr. Berardi: 2007, p. 170).
- 25 La capacidad de “cooperar cognitivamente” a través de su propia creatividad ha sido asimilada a la “multitud” por varios intelectuales y artistas antes que Hardt y Negri, como Marcuse o W. Whitman en su “Pasaje a la India” (Cfr. Pieterse: 2004, p. 36; Cfr. Grunzweig: 2005, p. 160).
- 26 En términos de F. Guattari, las redes telemáticas funcionan como “agentes colectivos de enunciación”, en el sentido de que permiten a una comunidad sin raíces comunes encontrar sus propias reglas de identificación y de mutarlas continuamente [Citado por Berardi: 2007, p. 172]. Por su parte, J. Echeverría ha mostrado el potencial adquirido por la telemática, con el desarrollo de las tecnologías P-M-P y del lenguaje informático VRML, promocionando la interactividad en un amplio abanico de escenarios virtuales (Cfr. Echeverría Ezponda: 2000, pp. 88-121).
- 27 Según Hardt y Negri, la heterofobia contemporánea tiene como principal promotor los Estados Unidos y constituye el principal obstáculo para que la “multitud” desarrolle su potencial emancipador, en la medida que le induce a creer que su activo más importante (la mezcla) es lo que la pone en peligro. Cfr. Hardt y Negri: 2004, p. 157. Cfr. Spivak: 2002, pp. 47-65; p. 62. En esta línea, Worth denuncia que la historia del país norteamericano se define a través de las némesis él mismo crea. Cfr. Worth (2002): “Truth, right and the american way; a nation defines itself by its evil enemies”, en: *The New York Times*, p. 1. Recuperado el 11 de diciembre de 2015 en: <http://www.nytimes.com/2002/02/24/weekinreview/truth-right-and-the-american-way-a-nation-defines-itself-by-its-evil-enemies.html?pagewanted=all>. Mientras Clarke advierte que los “otros” fabricados por Hollywood no hacen sino proyectar los miedos relativos a ideologías americanas particulares (Cfr. Clarke: 1997, pp. 3-34). Readings va más lejos y observa cómo los estadounidenses consideran que cualquier postura contraria a su propia lógica representa una ofensa contra la misma humanidad (Cfr. Readings: 1997, p. 174). Pensándolo bien, la vocación por demonizar lo “otro” constituye, para nosotros, un *topos* de todos los tiempos. Por ejemplo, los griegos se referían a los “bárbaros” para racionalizar la diferencia entre los ciudadanos y el resto y, en la Roma imperial, los patricios conferían la categoría del “otro” a las clases subordinadas. Actualmente, esta gestión de la alteridad como mecanismo de diferenciación sigue vigente para medir las diversas culturas en relación al rasero occidental “blanco” (Cfr. Sharma, A. y Sharma: 2003, p. 305).
- 28 Sáez Rueda ha estudiado en profundidad la importancia crucial de este concepto en el pensamiento deleuzeano (Cfr. Sáez Rueda: 2007, pp. 417-456).

conjuga tensionalmente elementos discordantes y confrontados en una comunidad *per-turbada*, cuyas diferencias escapan al mito del consenso (Cfr. Sáez Rueda: 2015, p. 382; Cfr. Deleuze: 1989, p. 107ss.; p. 175 ss). Pero a pesar de desplegarse como un movimiento caótico e imprevisible, la autoafección recíproca entre los diversos mundos termina generando, a causa de los múltiples encuentros rizomáticos que constituye su “historia embrollada”, un orden transfigurado y en constante devenir. No se trata, por tanto, de un cosmos regido por leyes eternas ni de la pura arbitrariedad, sino de un “caosmos” siempre naciente, sin fundamento ni finalidad última (Sáez Rueda: 2012, p. 20).

En el mundo hispano, el pliegue consiste, según Gracián, en un *modus operandi* con profundidad ontológica que comprende el *ingenio* y su máxima cualidad (la *agudeza*), un ingenio trans-individual y móvil en la colectividad que guía la resolución creativa de problemas y la innovación, más allá del mero cálculo instrumental donde se cifra la racionalidad capitalista. En cuanto forma de *arreglárselas* con el mundo, el ingenio reúne lo heterogéneo mediante una inteligencia creadora o *ars inveniendi* (Sáez Rueda: 2009, pp. 247-250) que cumple dos funciones. Además de captar, gracias a su *agudeza perceptiva*, el fondo problemático de lo real (vale decir, “auto-extrañarse”), su *agudeza responsiva* le permite *ingeniárselas* para resolverlo vinculando numerosas “maneras” (modos de operar y comportarse) en la estabilidad relativa de una conformación polimórfica e imprevisible, por la cual le proporciona un nuevo rumbo; resumiendo, el ingenio:

Des-cubre’ una *tesitura* dinámica en el mundo entorno, en ese devenir diferencial en el que los cursos prácticos se encuentran, lanzando en su movimiento disyunto un litigio real. Al mismo tiempo, [...] se *pone en obra* afrontando dicha realidad problemática, mediante la creación inventiva de una trayectoria insólita, sorprendente, novedosa. [...] Parte de y hacia y, [...] por ser *in status nascendi*, reconfigura sin cese todo ‘de’ y hace surgir una y otra vez un ‘hacia’. Por eso, es aliento de la inteligencia que vibra en el devenir (*Ibid.*, p 248).

En cualquier caso, el infinito del pliegue se constituye como una fiesta de autocreación. Es el reino de la mezcla, donde la diferencia se congrega rizomáticamente en un trenzado de cruces que deviene por exuberancia y exceso: de un lado, encierra un potencial ingente (puede presentar un número ilimitado de plegaduras); de otro, es virtualmente inagotable (su desmesura inherente le arrastra inexorablemente a trascender toda conformación efectiva). Digamos que el pliegue neobarroco tiende, en definitiva, a un *imposible necesario*: “La génesis enriquecedora del mundo (necesaria, porque es autocreativa y proteica; imposible, porque no tiene un final, sino que es un *sinfin*)” (Sáez Rueda: 2015, p. 370).

#### 4. ¿LUCES DE AURORA?

Es evidente que el progreso tecnológico ha transformado el modo de entender las relaciones personales y la comunicación social, y ello no sólo en lo que concierne a las herramientas que utilizamos para comunicarnos efectivamente, sino que también condiciona decisivamente nuestro modo de habitar el mundo. La creciente popularidad de las NTIC (en general) y las redes sociales (en particular) han suscitado durante los últimos tiempos una gran polémica acerca de su verdadera utilidad a la hora de fomentar las virtudes democráticas y han sido acusadas de favorecer las relaciones superficiales y disuadir a los individuos de cultivar su compromiso cívico.

Sin embargo, es imposible ignorar que desde su arribo a mediados del siglo XX han jugado un papel crucial para que los ciudadanos encuentren causas comunes, participen en la vida pública y revitalicen el proceso democrático, como revela la idea de “ciudadanía 2.0”. Facebook, Twitter, LinkedIn, Google Plus, Youtube, PRWeb, blogs, foros y aplicaciones móviles son solo algunos de los canales que disponemos actualmente para expresar nuestra opinión, apoyar causas cívicas de forma

activa y convertirnos en agentes de cambio social. Con la “brecha digital” prácticamente suturada y como contrapunto del declive que sufren los sistemas de organización colectiva tradicionales (partidos políticos, asociaciones, sindicatos,...), la moda digital aumenta sin cesar en la totalidad del orbe y, con ella, crece el espíritu colaborativo de los usuarios, cada vez más conscientes, implicados y creativos; es la eclosión del “cyberactivismo”, definido como “toda estrategia que persigue el cambio de la agenda pública, la inclusión de un nuevo tema en el orden del día de la gran discusión social, mediante la difusión de un determinado mensaje y su propagación a través del ‘boca a boca’ multiplicado por los medios de comunicación y publicación electrónica personal” (De Ugarte: 2007, p. 126). Diariamente surgen, de hecho, múltiples iniciativas espontáneas de participación y emprendimiento con una orientación comunitaria (reivindicar el derecho a una vivienda digna, defender la igualdad de la mujer en la sociedad, proteger el medio ambiente del cambio climático, salvar especies de animales en extinción, etc.), en base a la capacidad de las NTIC para crear intersubjetividad en la distancia, captar recursos e incitar a la movilización, permitiendo la formación de colectivos alrededor de unos principios comunes.

Desde esta perspectiva, existe la opinión cada vez más extendida de que la “multitud” constituye ya una realidad tangible, se ha consagrado como un sujeto político singular y autónomo con un alto grado de madurez, y todas sus manifestaciones públicas confirman fehacientemente su capacidad para ejercer contrapoder reticularmente, desde el anonimato y la difusión<sup>29</sup>. En efecto, las protestas multitudinarias desencadenadas durante los últimos tiempos en todos los sectores de la sociedad ponen de relieve un sentimiento de indignación generalizado que recuerda a la “culpa compartida” de la que habla Jaspers, en tanto que pone en marcha formas de organización colectiva contra el ahondamiento acelerado de la desigualdad, la injusticia y, sistemáticamente, la precariedad que atraviesa, como una flecha, nuestro momento histórico. manera que, a ojos vistas, la nueva “multitud” se muestra capaz de sumar la singularidad irreductible de cada uno de sus miembros en aras de un fin común.

Por desgracia, sin embargo, la promesa inherente a los movimientos de la “multitud” no promueve la interrelación de lo plural y lo diferente con el alcance universal que demanda la emancipación de la humanidad, pues se encuentran confinados a menudo en la intimidad esencialista de microidentidades conformadoras tan dispares como “Cyberfeminismo”, “Primavera árabe”, “*Occupy Wall Street*”, “*Stop desahucios*”, etc., olvidando con demasiada frecuencia, en el empeño por alcanzar sus metas puntuales y parciales, que el único caballo de batalla es el capitalismo global y teológico del presente, toda vez que conlleva *estructuralmente*, por razón de su carácter absoluto, la irrepresentabilidad misma de un futuro alternativo. Por ejemplo, el “cyberactivismo” comprende dos grandes modos de organización entre los usuarios. En la mayoría de los casos, los individuos se limitan a aportar algo para mejorar la visibilidad de una campaña determinada y ni siquiera participan en su diseño. La segunda forma de organización surge como respuesta a un acontecimiento traumático mal gestionado por las autoridades, conlleva la creación de un debate social y puede derivar en la creación de una “ciberturba”, esto es, un nuevo consenso social. En numerosas ocasiones, para más escarnio, se confunden reivindicaciones meramente lúdicas (sin ninguna connotación política) con manifestaciones de la “multitud”, a pesar de limitarse a cumplir una

29 Aunque Negri sitúa su nacimiento público en la cumbre de Seattle, la condición de sujeto político de la “multitud” ha sido creada y consagrada a lo largo de los ciclos revolucionarios de extrema intensidad que han escrito con letras de sangre la historia de los siglos XIX y XX, desde el nacimiento de la Primera Internacional hasta la Revolución China y sus respectivas reverberaciones en Latinoamérica y África desde los sesenta, pasando por la Revolución Rusa de 1917 (Cfr. Hardt y Negri: 2000, p. 51).

función identificativa de la ideología de los individuos que las secundan, o pueden responder, incluso, a motivaciones espurias, en el caso de las empresas que organizan eventos en la red<sup>30</sup>.

Vistas las cosas así, el gran reto de la “multitud” es gobernarse a sí misma, integrando universalismo y particularismo en una sola unidad de acción regida por una forma de legalidad “caosmótica”. Una “multitud” del disenso, que sea capaz de oponerse sistemáticamente a la lógica unidimensional del poder y tejer los diversos modos de pensar antagonistas en un horizonte político unitario, o sea, reunificar y coordinar todas las fuerzas fragmentarias y plurales que se oponen a la sociedad de mercado, a fin de recuperar la hegemonía de lo político sobre lo económico e instaurar una comunidad democrática de hombres libres e iguales, un universalismo de la diferencia<sup>31</sup>. No obstante, la libertad de lo heterogéneo debe ser entendida de tal modo que, en su afán por escapar al absolutismo del mercado, las distintas singularidades resistan la tentación de ser hipostasiadas en una sustancia para realizarse proteicamente, mediante procesos relacionales y diferenciales que pongan en juego una autogeneración tensional y creativa *en estado naciente*. Efectivamente, la “multitud” solo puede ser un revulsivo si hace de la diferencia, allende sus diversas aproximaciones ideológicas, una relación dinamizada por la afección recíproca en todos los niveles, saberes y prácticas; entonces, el conflicto se torna “multicanal” (tiene lugar en numerosos frentes), emergiendo del aparente caos un “orden espontáneo” (*swarming*) de consecuencias imprevisibles que puede resultar mortífero para el sistema.

La buena noticia es que, bajo el infierno, en la noche de la historia, se divisan luces de aurora infinitamente luminosas, vislumbres concretos de transformación, regeneración y nacimiento. Apenas despierta de esa mentira inconsciente de sí que nos venden como progreso y libertad, en el momento que comienza a consumarse por el fuego de la verdad, la “multitud” actual se presenta como un sujeto social y una lógica de la organización colectiva con la lucidez y la creatividad que requiere oponerse con aires renovados, si cultiva la actitud de escucha necesaria y consigue adoptar una perspectiva de integración, a la forma de soberanía omniabarcante de la actualidad. Más que un acontecimiento del cual se perciben ya los primeros signos o los albores de una nueva totalidad, podemos entrever una “salida” o “vía de escape” (*Ausgang*) de nuestro “estado de tutela” histórico; una liberación que constituye, como la *Aufklärung* que decía Kant, un proceso en desarrollo (donde los hombres participan colectivamente) y una tarea u obligación (que debe ser ejecutada personalmente, con coraje y determinación). Pero como todavía no ha desarrollado hasta sus últimas consecuencias el enorme potencial crítico y fagocitador que distinguimos en sus agenciamientos e hibridaciones, debemos hablar de una “multitud” todavía “por-venir”, o sea, una “multitud” que porta la impronta, todavía en ciernes, de un futuro posible y necesario.

30 Valga como ejemplo el llamado “arte efímero 2.0” de los *flash-mobs*, convocatorias espontáneas en la red donde un conjunto de personas anónimas (“muchedumbre instantánea”) se reúne en el espacio público para realizar una breve acción coordinada o *performance* mediante la cual ofrecen un punto de vista de su entorno y canalizan un estado de ánimo (Cfr. Rheingold 2009). No obstante, por mucho que los *media* sólo reflejen su aspecto absurdo y anecdótico, cabe pensar que los *flash-mobs* no sólo constituyen “poesías visuales” o “esculturas efímeras” sino que, más allá de su carácter ocioso, tienen una dimensión apelativa, en la medida que interrumpen momentáneamente el ritmo frenético de nuestro mundo, llaman la atención sobre la normalización social y, en definitiva, movilizan a la gente.

31 Hardt y Negri han recibido numerosas críticas porque no ofrecen una respuesta satisfactoria a la cuestión sobre cómo puede funcionar efectivamente la “multitud” como motor de cambio, logrando que todas sus acciones converjan sin necesidad de líderes, más allá de los posibles objetivos contrapuestos (Cfr. Dean, J. y Passavant: 2003, p. 26; Cfr. Thoburn 2003, p. 137). En realidad, la única explicación de Negri a propósito es que lo que aglutina y concede estatus político a la “multitud” son sus acciones simultáneas (“cadenas de equivalencia”, en términos de Laclau) erigidas, como advierten Byers y Nolte, en portavoces de la comunidad internacional (Cfr. Hardt y Negri: 2004, p. 190; Cfr. Laclau: 1996, pp. 47-66; Cfr. Byers y Nolte: 2003, p. 99).



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anders, G. (2011). *La obsolescencia del hombre*. Vols. 1 y 2. Pre-textos, Valencia.
- Benjamín, W. (1991). *Gesammelte Schriften, Band VI. Fragmente, Autobiographische Schriften*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Berardi, F. (2007). *Generación Post-alfa. Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*. Tinta Limón, Buenos Aires.
- Berardi, F. (2005). Del intelectual orgánico a la formación del cognitariado. *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, 66.
- Blumemberg, H. (2007). *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. Pre-textos, Valencia.
- Byers, M. y Nolte, G. (2003). *United States hegemony and the foundations of international law*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Cerezo Galán, P. (1988). En torno a la distinción de *Enttäusserung* y *Entfremdung* en la *Fenomenología del Espíritu*, In: *Razón, Libertad y Estado en Hegel*. Universidad de Salamanca, Salamanca.
- Clarke, D. P. (1997). *The cinematic city*. Routledge, London.
- Dean, J. y Passavant, P. (2003). *The Empire's new clothes: Reading Hardt and Negri*. Routledge, London.
- Debord, G. (1995). *La sociedad del espectáculo*. Naufragio, Santiago de Chile.
- De Campos, H. (1981). Da razão antropofágica: a Europa sob o signo da devoração" *Revista Colóquio-Letras*, 62.
- Deleuze, G. (1989). *El pliegue, Leibniz o el barroco*. Paidós, Barcelona.
- De Ugarte, D. (2007). *El poder de las redes: Manual ilustrado para personas, colectivos y empresas abocados al ciberactivismo*. El Cobre, Barcelona.
- Echeverría Ezponda, J. (2000). *Un mundo virtual*. Plaza & Janés, Barcelona.
- Echeverría Andrade, B. V. (1998). *La modernidad de lo barroco*. Era, Ciudad de Méjico.
- Franchini, S. y Peticari, P. (2011). *Il capitalismo divino. Colloquio su denaro, consumo, arte e distruzione*. Mimesis, Milano.
- Foucault, M. (2003). ¿Qué es la ilustración?, In: De La Higuera, J. (ed.). *Sobre la ilustración*. Tecnos, Madrid.
- Fusaro, D. (2011). *Essere senza tempo. Accelerazione della storia e della vita*. Bompiani, Milano.
- Gadamer, H. G. (2002). *Acotaciones hermenéuticas*. Trotta, Madrid.
- García Ferrer, B. (2016). Revolución espacial y 'desarraigo'. Una crítica de sus implicaciones psicosomáticas en el capitalismo virtual, *Pensamiento*. Revista de Investigación e Información Filosófica, 72 (274).
- Gelado, R. (2009). La multitud según Hardt y Negri: ¿Ilusión o realidad?, *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, 39 (110).
- Grunzweig, W. (2005). Imperialism, In: Kummings, D. D. (ed.). *A Companion to Walt Whitman*. Blackwell Publishing, Oxford.
- Hardt, M. y Negri, A. (2004). *Multitud*. Debate, Barcelona.
- Hardt, M. y Negri, A. (2002). *Imperio*. Paidós, Barcelona.
- Hardt, M. y Negri, A. (2000). *Empire*. Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, Londres.

- Hauerwas, S. (2003). *Dissent from the Homeland: Essays after September 11*. Duke University Press, Durham.
- Heidegger, M. (1989). *Serenidad*. Serbal, Barcelona.
- Heidegger, M. (2000a). Carta sobre el 'humanismo', en: *Hitos*. Alianza, Madrid.
- Heidegger, M. (2000b). ¿Qué es metafísica?, en: *Hitos*. Ed. Cit.
- Jaspers, K. (1995). *Lo trágico. El lenguaje*. Agora, Granada.
- Jung, C. (1977). *Psicología y alquimia*. Plaza & Janes, Barcelona.
- Kierkegaard, S. (2006). *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*. Vol. 1. Trotta, Madrid.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós, Barcelona.
- Laclau, E. (1996). Subjects of politics, politics of subject, In: *Emancipations*. Verso, London,
- Lipovetsky, G. (2003). *Metamorfosis de la cultura liberal. Ética, medios de comunicación, empresa*. Anagrama, Barcelona.
- Lowith, K. (1997). Cristianismo, Historia y Filosofía, In: *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*. Herder, Barcelona.
- Marcuse, H. (1979). La relevancia de la realidad. In: Bontempo, CH. J. y Odell, J. S. (eds.). *La lechuza de Minerva*. Cátedra, Madrid.
- Marx, K. (2006). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Vol. 2. Siglo XXI, Ciudad de Méjico.
- Marx, K. (2012b). *El capital. Crítica de la economía política*. Vol. 1. Akal, Madrid.
- Marx, K. (2012a). *El capital. Crítica de la economía política*. Vol. 3. Akal, Madrid.
- Marx, K. (1974). *Sobre la religión*. Vol. 1. Sígueme, Salamanca.
- Nietzsche, F. (1980). *Así habló Zaratustra*. Alianza, Madrid.
- Nietzsche, F. (2002). *La Gaya Ciencia*, Edaf, Madrid,
- Ortega y Gasset, J. (1970). *Unas lecciones de metafísica*. Alianza, Madrid.
- Pardo Torío, J. L. (2007). *Esto no es música. Introducción al malestar en la cultura de masas*. Galaxia Gutenberg, Barcelona.
- Pieterse, J. (2004). *Globalization and Empire?* Routledge, London.
- Readings, B. (1997). Pagans, Perverts or Primitives? Experimental Justice in the Empire of Capital. In: Benjamín, A. (ed.). *Judging Lyotard*. Routledge, New York y London.
- Rheingold, H. (2009). *Multitudes inteligentes: la próxima revolución social (smart mobs)*. Gedisa, Barcelona.
- Rimbaud, A. (1969). *Una temporada en el infierno*. Alberto Corazón, Madrid.
- Spengler, O. (1978). *El tramonto dell'Occidente*, Parma, Guanda.
- Sáez Rueda, L. (2009). *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*. Madrid, Trotta.
- Sáez Rueda, L. (2015). *El ocaso de Occidente*. Herder, Barcelona.
- Sáez Rueda, L. (2012). Devenir excéntrico. Por una hermenéutica del entreclaro errático y de la dislocación. In: Adrián, B. y Luciano, M. (eds.), *La hermenéutica en diálogo con la ciencias humanas y sociales: convergencias, contraposiciones y tensiones*. Ediciones Proyecto Hermenéutica, Buenos Aires.

- Sáez Rueda, L. (2007). Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger. In: Sáez Rueda, L., Pérez, P. y Hoyos, I. (eds.). *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Biblioteca Nueva, Madrid.
- Safranski, R. (2004). *¿Cuánta globalización podemos soportar?* Tusquets, Barcelona.
- Sennett, R. (2000). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Anagrama, Barcelona.
- Sharma, A. y Sharma, S. (2003). White Paranoia: Orientalism in the age of Empire, *Fashion Theory*. 7 (4).
- Sloterdijk, P. y Heinrichs, H. J. (2004). *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas*. Siruela, Madrid.
- Spivak, G. C. (2002). Resident alien, In: Goldberg, D. T. y Quayson, A. (eds.), *Relocating Postcolonialism*. Blackwell, Oxford.
- Thoburn, N. (2003). *Deleuze, Marx and Politics*. Routledge, London.
- Worth, R. F. (2002). Truth, right and the american way; a nation defines itself by its evil enemies, In: *The New York Times*, p. 1. Recuperado el 11 de diciembre de 2015 en: <http://www.nytimes.com/2002/02/24/weekinreview/truth-right-and-the-american-way-a-nation-defines-itself-by-its-evil-enemies.html?pagewanted=all>.



## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 23, n°. 80 (ENERO-MARZO), 2018, PP.67-78  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.  
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

## El fenómeno del cansancio ¿Una experiencia de apertura o de clausura?<sup>1</sup>

The Phenomenon of Tiredness. An Experience of Openness or Closure?

Patricio Mena Malet

Universidad de La Frontera, Chile.

### Resumen

Byung-Chul Han diagnostica que nuestra época es la de una sociedad del cansancio, del tedio a causa de fenómenos como la aceleración, la hiperactividad, etc., que no dan espacio a la interrupción, a la pausa. Este diagnóstico filosófico social que realiza Han, de la mano de autores como Arendt o Agamben, nos parece que demanda, sin embargo, una tematización e interrogación del fenómeno del cansancio propiamente tal, que, a mi juicio, no queda del todo aclarado en la obra de este autor. Por ello, propongo una descripción del cansancio a partir de los recursos que nos aporta la fenomenología. Me preguntaré si el cansancio es un fenómeno de apertura, que nos aporta lucidez, o, sí, por el contrario, es un fenómeno de clausura y de opacidad, que nos cierra a la experiencia del mundo y de los otros. Con el fin de aportar claridad a esta problemática interrogaremos en primer lugar la relación existente entre el cansancio, la vigilia y la atención, para luego avanzar hacia la distinción entre cansancio y pereza.

**Palabras clave:** Cansancio; pereza; atención; esfuerzo; apertura; clausura.

### Abstract

Byung-Chul Han describes the society of our times as a society of tiredness, of boredom, because of many current phenomena such as acceleration, hyperactivity, etc., which, at least, don't give place for interruption, for any pause. The socio-philosophical diagnosis made by Han, based on Arendt's or Agamben's thought, is understood as a thematization and interrogation of fatigue phenomenon itself, which is in my opinion not entirely clear in his work. Therefore, I propose a description of fatigue based on the resources provided by phenomenology. Thus, I will ask if fatigue is a phenomenon of openness, that gives us lucidity, or on the contrary, if it is a phenomenon of closure and opacity, that closes us to the experience of the world and of others. In order to clarify this problem, I will first interrogate the relationship between tiredness, wakefulness and attention, and at the end of this paper, I will then try to outline a fundamental distinction between fatigue and laziness.

**Keywords:** Tiredness; laziness; attention; effort; openness; closure.

1 Este trabajo ha sido escrito en el marco del proyecto Fondecyt Regular n° 1160097 del que el autor es coinvestigador.

## 1. INTRODUCCIÓN

Recientemente Byung-Chul Han retoma el mito de Prometeo y lo reinterpreta como: “una escena del aparato psíquico del sujeto de rendimiento contemporáneo, que se violenta a sí mismo, que está en guerra consigo mismo [...]. De esta manera (continúa el autor), Prometeo, como sujeto autoexplotación, se vuelve presa de un cansancio infinito. Es la figura originaria de la sociedad del cansancio” (Han: 2012, p. 9). El autor enfrenta el cansancio como una enfermedad propia de la sociedad de rendimiento, siendo la “presión por el rendimiento”, “el imperativo del rendimiento” (*Ibid.*, p. 29). que agota al sí-mismo. Así, estos análisis aportan un diagnóstico de la sociedad actual y comprenden al cansancio como una enfermedad que afecta al “*animal laborans* que se autoexplota a sí mismo, a saber: voluntariamente, sin coacción externa” (*Ibid.*, p. 30). Esta comprensión negativa del cansancio (como una forma de enajenación del ser humano), ¿es todo lo que se puede decir sobre éste? ¿No es posible reconocer en el seno de esta experiencia una lucidez que le es propia, una apertura que, incluso si afectada, inquietada e impedida en algún respecto, no deja de abrir al sujeto a sí mismo y al mundo? ¿Hay una fatiga que no depende del trabajo, que no afecta al *animal laborans*? Por otro lado, si el cansancio refleja cierto *malestar* de la sociedad contemporánea, debido a un cambio en nuestras relaciones interpersonales e institucionales que exige a la acción humana que *rinda* y que sea eficiente para la producción, entonces, la fatiga es pensada en su dimensión *epocal* y *excepcional* no teniendo parangón en la historia de la *vita activa*. Por el contrario, yo propongo interrogar la fatiga cotidiana como un *fenómeno*<sup>2</sup>, esto es la manera como su vivencia da cuenta del modo que tenemos de ser en el mundo, de la forma como ésta “hace aparecer el mundo según una fenomenalidad original” (Lacoste: 2006, p. 309) y a nosotros mismos en situación. Así la pregunta de este texto es si el cansancio es una experiencia de clausura o de apertura, o, de algún modo, ambas. Cuando estamos fatigados ¿cómo esta experiencia cotidiana *compromete* la presencia de las cosas y de nuestro propio modo de estar presentes? En principio parece que o la fatiga puede llegar a impedir el aparecer mismo de las cosas o conlleva y posibilita un modo de donación de las cosas que permite que éstas se nos den de una manera que no se dan mientras nos hallamos en otras disposiciones afectivas. De esta manera, lo que me interesa es la comprensión de la manera cómo las cosas y el mundo advienen en el cansancio y qué dinámica implica para la conciencia intencional, esto es, para la vigilancia operada por el *ego* en relación a sus asuntos.

Propongo avanzar del siguiente modo. En primer lugar, quisiera examinar qué recursos aporta la fenomenología husserliana para la comprensión del fenómeno de la fatiga. Me preguntaré entonces si ¿el cansancio afecta de algún modo a la vigilia atencional? ¿El *ego* puro que atiende sus objetos se fatiga? Será preciso luego preguntar de qué modo la fatiga es vivida en relación al “yo puedo”, al hombre actuante y capaz. Para responder estas preguntas nos situaremos en un primer momento en la fenomenología husserliana de las síntesis pasivas, para luego intentar avanzar en la dilucidación del cansancio de la atención y del “yo puedo” con los recursos que nos ha podido entregar Husserl buscando ser fiel a la máxima husserliana de “volver a las cosas mismas”, de sacarlas, si se quiere, del olvido.

## 2. EL “YO VIGILANTE” Y EL “YO PUEDO” A LA LUZ DE LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA

En *Ideas 1*, Husserl afirma que: “podemos definir como *yo ‘vigilante’* (*waches Ich*) al yo que realiza continuamente la conciencia interior de su flujo de vivencias bajo la forma específica del *cogito*” (Husserl: 1950, p. 115). Así, lo que caracteriza al *cogito* es la vigilancia en tanto que “actualidad de la conciencia” o “efectuación del *cogito* como acto” (Serban: 2016, p. 42) y es solo en razón de aquel cumplimiento que,

2 Entre los fenomenólogos, aquellos que han abordado el fenómeno de la fatiga, son, entre otros: Sartre (1943, pp. 477-526); Lévinas (1947); Chrétien (1996).

en palabras de Husserl, el yo vive “como el ser libre que es” (Husserl: 1950, p. 182). A juicio de Serban, la vigilancia<sup>3</sup> es verdaderamente un imperativo central de la fenomenología husserliana que implica: “una insistencia en la caracterización del *cogito* como acto y como cumplimiento. La vida en vigilia es la vida activa, cumplida de modo consciente y atento” (Serban: 2016, p. 45). Pero ciertamente, la vida vigilante, la vida activa, no se sostiene indefinidamente, sino que está implicada y entrelazada con los ámbitos de pasividad, de inactualidad, de espontaneidad que son propios a la “vida natural (o fáctica)” y que “se caracteriza por la alternancia necesaria de la vigilia y del sueño” (*Ibid.*, pp. 45-46), de la actividad y la pasividad. Así, el *ego* trascendental es pensado como sujeto “activo” y “vigilante”, actual y potencial, despierto y somnoliento y siendo motivado y orientado por la fuerza afectiva con que las cosas se le imponen redirigiendo su atención y demandando al *ego*, al mismo tiempo, en su poder de constitución.

Ahora bien, la conciencia vigilante no solo está vuelta efectivamente hacia lo que se le da, sino que está dirigida también hacia las cosas de modo tácito o lateral, por ejemplo, hacia un objeto sin llegar por ello a mentarlo de modo explícito. Al estar dirigida atencionalmente hacia algo de modo actual y efectivo cuenta siempre con lo inactual y lo latente como horizonte, sin el cual no podría proyectar su rayo sobre el objeto atendido y así volverlo patente al ser mentado. Por ello, la realización misma de la vida egológica es la *vigilancia* que tiene que contar con la inatención, con lo potencial, con la latencia. Si tomamos ahora como ejemplo la relación que hay entre vigilia y sueño es preciso indicar con Husserl que: “el sueño no tiene sentido más que en relación con la vigilia y lleva en él las potencialidades del despertar” (Husserl: 2007, p. 433). El sueño es una *potencialidad* de la vigilia. No podría entenderse de otro modo si la fenomenología misma se comprende como una conversión de la mirada hacia las cosas mismas; acto verdaderamente inaugural. Lo propio de la vida de la conciencia intencional comienza allí cuando ella es despertada hacia los asuntos que le conciernen, cuando se moviliza hacia estos motivada por ellos mismos, siendo que el sueño no tiene sentido sino como un momento inactual de la conciencia, como potencia suya.

Con todo, es preciso indicar que, incluso si Husserl reconoce el vínculo estrecho entre actualidad e inactualidad como propio de la vida de la conciencia, esta última opera siempre un dominio sobre lo inactual (Cfr. Serban: 2016, p. 47). El *ego* puro, que no puede identificarse con el sujeto empírico, pues no hace ni la experiencia de nacer ni de morir (Cfr. Husserl: 1982, pp. 154-155) (que solo alcanzan al ser fáctico), detenta en sí mismo el poder de constitución de lo dado y de orientación atencional, incluso si ésta es motivada por la fuerza afectiva de las cosas. Pues, en efecto, el *ego*, ante lo motivante, no renuncia a su poder de “tomar posición” (*Ibid.*, p. 363). La conciencia como vigilancia no desfallece del todo, al punto que la experiencia de la muerte no le es propia, y sin embargo le pertenece el *devenir*, siendo el *ego*, según Husserl, “un ser eterno en el devenir” (Husserl: 1998, p. 365).

Husserl acepta entonces que la vigilancia no puede ser del todo persistente y debe dar paso al sueño y la somnolencia. El decaer de la conciencia puede ser comprendido como inactualidad que tiene como horizonte el paso a la actualidad y que asegura de este modo al *ego* vigilante. Ahora bien, ¿tal decaer, relajamiento o pérdida de interés, no da cuenta en cierto modo de un cansancio vivido y no conlleva la posibilidad de una pereza o una lasitud capaz de embargar al *ego* puro y vigilante? La respuesta, en mi opinión, no se deja esperar: el *ego* de las síntesis pasivas no se cansa, aunque sí pausa el ejercicio de constitución del sentido de las cosas sin abandonarlo del todo. De esta manera, el paso de la vigilia al sueño parece estar en última instancia en *poder* del sujeto trascendental y no parece posible afirmar que el “yo vigilante” pueda cansarse; precisamente es porque él opera el paso constante entre la actualidad e inactualidad que es necesario indicar que el *ego* “no puede nunca desaparecer, [que] es sin discontinuar en sus propios actos, pero de diferentes modos según el caso” (Husserl: 1982, pp. 150-151). Que en

3 Sobre la cuestión de la vigilancia en la fenomenología y en las ciencias cognitivas, Cfr. Depraz (2014).

ocasiones se dirija por un “rayo actual” hacia los objetos y en otras se mantenga en una suerte de “estado de latencia”, si se quiere de espalda a las cosas mismas, no denota que la fatiga sea una *posibilidad real* del *ego* vigilante, motivada e “implicada en cada acto de percepción” (Husserl: 1989, p. 342). La falta de interés o la caída o distracción atencional no corresponden en estricto rigor al fenómeno de la fatiga.

Ahora bien, que el sueño sea una *potencialidad* de la vigilia significa que es *podido* por esta última, i.e. que implica la “posibilidad de poder” y, por ello, que el sueño contiene en sí la posibilidad del despertar. Así, el *cogito* vigilante es un “Yo puedo” (*Ich kann*) que se intenciona conforme a posibilidades de orden práctico y posibilidades ideales, o posibilidades corporales y espirituales, que constituyen el ámbito de las “posibilidades de la experiencia del mundo” con lo que: “a cada aspecto del objeto mundano corresponde una postura del *ego* percipiente” (Cfr. Serban: 2016, p. 53). El *ego* está lanzado hacia las cosas en cuanto abierto a posibilidades que pertenecen tanto al “yo puedo” físico o corporal como al “yo puedo” espiritual o teórico. Pero también corresponde a este esquema un “yo no puedo”, e incluso, un “yo no puedo más”; y en este sentido, el *ego* vigilante que intenciona las cosas mismas, al mundo, lo hace porque posee la *posibilidad* de hacerlo, es decir, porque *lo puede*, y entonces el sujeto queda abierto a posibilidades prácticas y teóricas que puede, al menos en tanto que posibilidades, concretar. Al mismo tiempo Husserl reconoce que las capacidades en su despliegue enfrentan resistencias que pueden hacerlas desfallecer y que llaman, a su vez, a ser resistidas (Cfr. Husserl: 1982, p. 351).

Según Husserl, el “yo puedo” se encuentra con la resistencia a su despliegue, a su *esfuerzo* o *conatus*, resistencias que se oponen a su concreción y que tienen su fundamento en la corporalidad por la que me muevo y muevo. Aquellas resistencias pueden volverse insuperables y confrontar al *ego* con su propia impotencia. Pero, ¿qué hace de *algo* un obstáculo o una resistencia vivida? Y aún más, ¿la impotencia de poder hacer frente a las resistencias que hallamos como sujetos actuantes nos confrontan con un modo de estar cansados?

Lo que me interesa de este recurso a Husserl son algunos *útiles* que aporta para comprender el fenómeno de la fatiga. Al respecto, una cuestión que me parece esencial: la necesidad de comprender juntos “vigilancia” y “yo puedo”. Pues, si la primera caracteriza al *ego* puro de la conciencia intencional (para la cual la atención es una modulación que la atraviesa de parte a parte) capaz de mentar objetos (en su escorzo y en su demasía de aparición), el “yo puedo” nos permite comprender que esa apertura intencional no solo nos vuelve hacia objetos, sino también a posibilidades apropiables en la dinámica que entrelaza un “yo quiero” y un “yo puedo” capaz de anticiparse a sí mismo *decidiendo*, *movilizándose* y *consintiendo*. El horizonte mismo de la vigilancia no queda restringido a objetos ni a su actualidad, sino que mienta también las posibilidades que se hallan ya inscritas en la experiencia egológica y del mundo; posibilidades, ser-posible (*Möglichkeitsein*), que remiten al poder-ser (*Seinkönnen*). Así, la apertura actual del *ego* a los posibles remite, en primer lugar, a la posibilidad de que *yo pueda*, i.e., a la capacidad de proyectar posibilidades (*Möglichkeitenentwerfen*). Examinemos estas cuestiones avanzando primero hacia la clarificación del cansancio propio de la atención para luego detenernos en el modo cómo afecta al “yo puedo”.

### 3. LA FATIGA ATENCIONAL: PROPAGACIÓN Y REVERSIBILIDAD

Bien se podría indicar que la imposibilidad de *poder* continuar atendiendo esto o aquello puede tener como correlato, ciertamente entre otros muchos, al cansancio que nos invade. Podemos preguntarnos entonces si la renuncia a mantener la atención, a sostenerla hacia aquello que estaba dirigida, ¿puede ser comprendida, a su vez, como una manera de *soltar el objeto*, de dejarlo caer al modo de la latencia, de volverlo a un segundo plano?



Lo primero que podemos indicar es que el cansancio es fatiga-de y por. Así indicamos que nos encontramos cansados por haber trabajado mucho o por un exceso de ejercicio o por que nos hemos desvelado preparando una conferencia. Nos cansamos de algo, de una actividad realizada o también incluso de la presencia de alguien que ha hecho variar nuestro aprecio por la situación volviéndola fuente de disgusto y como un peso difícil de ser liberado. Pero, “mientras que toda experiencia-de configura eso que me aparece como el mundo de esta experiencia [...], la fatiga-de, paradójicamente, parece suprimir al mundo de su causa y de su objeto” (Lacoste: 2006, p. 310). Y dicha supresión ¿no toma la forma precisamente de ya no poder sostener la atención, de dejar caer del mundo “su causa y su objeto”, de *soltarlos*? Examinemos el siguiente ejemplo: mientras asistimos a una conferencia, de pronto nos *distraemos* a causa de un cansancio que nos invade y dejamos de atender aquello que se comunica; luego volvemos otra vez a prestar atención, a lo mejor debiendo realizar un esfuerzo mayor para escuchar e intentar comprender lo que se dice. Así, antes de hacer la experiencia del cansancio ante la lectura, la atención prestada no requeriría mayor esfuerzo. Cuando el cansancio nos embarga y la distracción se impone redirigiendo la atención a otro asunto, para lograr luego retomar el hilo de la conferencia, es preciso un esfuerzo para sostener la atención, y aquel esfuerzo ahora se hace notar pues ya no solo se atiende y destaca la conferencia como aquello a lo que estamos vueltos atencionalmente, sino que ahora somos dados temáticamente a nosotros mismo en el atender. Así, la fatiga que implica escuchar la conferencia interrumpe el movimiento atencional, patentiza el esfuerzo con el que se sostiene y explicita al *sujeto* y su *acto*. El cansancio de la atención, si aún es soportable, llama a este juego entre lo inactual y lo actual, entre latencias y patencias, pero aún no demanda del *sujeto* un abandono de su poder de estar tendido hacia objetos; tan solo requiere que éste distraiga su atención, *i.e.*, que se vuelva hacia otras cosas, que encuentre otros objetos que soporten su actividad atencional. Pero, una atención distraída del objeto primero de su interés, no deja de atender, tan solo atiende otra cosa distinta. Este redireccionamiento de la atención implica a su vez una suerte de *descarga* o de descanso vivido en la posibilidad de posar por ejemplo nuestra mirada en otra cosa que en el conferencista y que nos permita volver a un segundo plano la conferencia que se ha vuelto pesada, tediosa y a ratos poco inteligible.

En el caso anteriormente descrito lo que ha parecido patente es la *fatiga-de* y que puede ser vivida como la impotencia de mantenerse atento respecto de aquello que *actualmente* estamos atendiendo. Ahora bien, hay ocasiones en que podemos hacer la experiencia del cansancio sin que estemos aún del todo confrontados con lo que podría cansarnos. Nos basta reconocer que la situación en la que nos hallamos presumiblemente podría fatigarnos como para que seamos asaltados de *golpe* por un cansancio que se anticipa, aunque no nos comprometa aún corporalmente, esto es, no nos sintamos aún, por ejemplo, sin fuerzas para seguir escuchando; y entonces, la distracción comienza antes de tiempo y el objeto cae con premura. Así el objeto de la fatiga se puede presentar según el modo de la anticipación (Cfr. Lacoste: 2008, p. 133). Mas, un cansancio que se anticipa, ¿es fatiga? Seguramente no, pero he aquí una nota que me parece relevante señalar. La preexperiencia del cansancio (su anticipación) hace su obra en el sujeto transformando su situación. Examinemos una vez más el caso de la conferencia. No solo es su lectura que se anticipa como fuente de nuestro cansancio (sea intelectual o corporal). Nos podemos también *imaginar* que la posición que se tiene al estar sentados aquí o allá nos incomodará más rato o que la tonalidad monótona con la que se lee el texto nos provocará un sueño profundo al tendremos que intentar resistir. Se queda, de alguna manera, *dispuesto* para la experiencia del cansancio, al tiempo que la fuente de éste ahora se comienza a propagar a la situación en la que nos encontramos. Ya no es solo la lectura la que pudiera cansar sino la *situación* misma. El cansancio que se anticipa, y que en cierta forma preexperienciamos, nos revela el carácter *amenazante* del mundo, es decir, el hecho de que el mundo puede dárse nos no como *debiera* aparecernos. La experiencia del cansancio es acompañada entonces de *inquietud*, pues, en cierta forma, el hecho de que el mundo me

canse, como por efecto de la propagación que va del objeto a la situación en la que nos hallamos, es una suerte de contestación a nuestra iniciativa, a nuestro querer y poder. Así, el *peligro de la fatiga* consiste en que promueve un cambio en el modo cómo mantenemos nuestra relación con el mundo y nuestros asuntos por efecto de *propagación* que alcanza a nuestra situación en su totalidad (Cfr. Lacoste: 2006, p. 311).

La fatiga parece, entonces, imponerse por sobre todo aquello que constituye nuestra situación actual, nuestro mundo (como horizonte de nuestra experiencia), y vuelve a la situación misma fatigante. Y entonces habría que preguntarse si la fatiga permite su huida o fuga de modo definitivo. Si el cansancio no es solo fatiga de esto o aquello, sino que él se expande a la situación en la que nos hallamos comprometidos, ¿no habría que indicar que el reposo al que aspiramos cuando dejamos de atender es parcial, esto es, que no logra despojarse del todo de aquello que nos cansa? Mas, la fatiga nos hunde en una situación que es, en algún sentido, reversible. Si la lectura de la *Crítica de la razón pura* nos fatiga, nos reconocemos cansados en la incapacidad, por ejemplo, que tenemos de comprender lo dicho allí o al darnos cuenta de que leyendo habíamos renunciando a querer entender volviendo a este acto un acto mecánico. Cuando nos sabemos cansados, retomando el lenguaje de Husserl, soltamos el objeto, lo dejamos caer atencionalmente, y entonces, nos levantamos, paseamos por el jardín de la casa y bebemos un café; es decir, *rompemos* con la situación que nos fatiga, no solo dejamos de atender, sino que también redireccionamos nuestro interés en algo más, provocamos un quiebre con la situación en vistas de recuperar el interés y poder volver a leer el libro ahora esforzándonos en comprender lo que éste nos propone.

De esta manera, el sujeto revierte el carácter *fatigante* de la situación, comprimida en *La crítica de la razón pura*, sin que por ello deje ésta de propagarse a la situación en la que estamos implicados. Y entonces, revertir la situación ¿es dejar de sentir cansancio? Mientras vivimos el cansancio nos parece, al menos momentáneamente, que es irreversible, esto *hasta* que quebramos la situación cambiando nuestro foco de atención o comprometiéndonos en otra actividad; la situación ha sido revertida. Pero dicha reversibilidad no implica dejar de hacer la experiencia de la fatiga. Quien deja de leer para beber, lo hace con la *espera* de que el mundo, la situación, volverá a darse como antes de padecer el cansancio que lo invadía, y en cierto respecto recupera su poder atencional, recobra el interés; mas, eso no significa que la fatiga ha sido verdaderamente suprimida. Habría que indicar más bien que el cansancio, que en algún sentido se ha disipado no necesariamente deja de ser sentido cuando volvemos otra vez a retomar nuestra lectura. Mas, el gesto importante que hay que destacar es la posibilidad que atañe al cansancio y que consiste en poder revertir la situación que nos fatiga; se podría decir entonces que aquel que está hundido en la fatiga que le invade puede decidir abandonar su labor para distraerse y recobrar fuerzas puesto que la experiencia del cansancio porta también una *espera* y una *promesa*: la de recomenzar. Por mucho que nos sintamos abatidos, quien se cansa sabe también que el cansancio, haciendo obra en nosotros, no puede hacerlo continuamente; así el hombre distraído porque cansado sabe que aún está en su *poder* retomar su vida vigilante, incluso si aquello le implique esfuerzo y hasta un esfuerzo desmedido. Esto a costa de una paradoja: si el cansancio puede ser revertido es por la imposibilidad para el sujeto atencional de no cansarse y la dificultad de revertir por completo la fatiga que nos embarga. Aquel recomenzar esperado y prometido en la fatiga misma, no es un recomenzar del mismo modo ni volver exactamente a situarse de la misma manera ante el objeto que ha fatigado nuestra atención. La atención recobrada ya ha sufrido la obra de la fatiga y algo de ella la sigue asestando mientras recobra la lucidez que le es propia.

#### 4. CANSANCIO: ABATIMIENTO Y ABANDONO

##### 4.1. LA PEREZA COMO EXPERIENCIA MATINAL Y FRONTERIZA

Es preciso ahora conducir la interrogación a la relación estricta entre poder y cansancio, que a mi juicio se puede expresar en la dinámica entre abandono y abatimiento. *Abandono*, como por ejemplo cuando se dice que alguien se abandona a la tarea de estudiar intensamente o que se abandona a alguna actividad que lo hunde en ella, de modo tal que no puede dejarla fácilmente. *Abatimiento*, en el sentido de aquella imposibilidad radical de volver a la obra pues el cansancio se experimenta como un peso irresistible e insoportable. La pereza es un cansancio que implica esta doble cuestión. Para su examen quisiera retomar la distinción entre *yo puedo* y la posibilidad de que *yo pueda*. La pereza (a diferencia de la fatiga-de) es un cansancio que no tiene relación con la obra, con el hacer, puesto que incluso repulsa la acción y, aún más, rechaza la iniciativa y su posibilidad misma. La pereza no tiene un objeto delimitado, a diferencia del cansancio al que podemos reconocerle una causa o un motivo. Se halla en la aurora misma de nuestro actuar sin que nada en específico se presente o se done como fuente de nuestro cansancio. Mas, se podría indicar que cuando tenemos pereza también ésta tiene un objeto; por ejemplo, tenemos pereza de hacer esto o aquello y en vez de levantarnos y actuar nos quedamos como absorbidos en la situación en la que nos hallamos. Pero, incluso si afirmo que me da pereza levantarme a buscar un café, ésta no repulsa tan solo ponerse de pie con vistas a la realización de dicha acción, sino que rechaza como en bloque la sola posibilidad de realizarla, rechazando toda acción que implique un cambio de situación. Así parece ser un cansancio ante las meras posibilidades prácticas experimentadas como aquello que pudiera comprometer al sujeto en un curso de acción, en un proyecto específico.

El hombre perezoso deja caer no tal o cual objeto vivido como fuente de cansancio, sino que la posibilidad misma de *poder*; posibilidad que hace vacilar nuestra existencia y la mantiene como en retardo constante y como aplazando la hora de tomar la decisión, por ejemplo, de levantarse para comenzar la jornada de estudio. Y en este sentido, el perezoso vacila, duda, y experimenta el cansancio como una inquietud que asedia al todo de su existencia. Se trata de un cansancio que preludia el obrar, que lo esquiva, aunque también lo destaca, lo remarca y, por ello, lo mantiene aún como un interés de fondo debilitado, potencial e inactual. Es por ello que la pereza implica una falta de interés radical, no de esto o de aquello, sino de la posibilidad de poder; pero, una falta de interés que se mantiene aún agobiada, según el modo de la vacilación, por la *posibilidad* de ponerse en obra, de retomar la iniciativa de un salto.

Así, la pereza en la que se pierde el interés en obrar, implica una suerte de repliegue sobre sí y de abandono vacilante del mundo como horizonte de nuestro actuar y de nuestros posibles. *Vacilante* ante las conminaciones, las solicitudes del mundo que intenta acallar y retardar su respuesta ante ellas. Esta vacilación es un intento de fuga como cuando alguien aplaza la hora para levantarse y dar inicio a su jornada una y otra vez *hasta* que o finalmente renuncia a ella o en un salto (como si hubiera de pronto recuperado sus fuerzas) se levanta planteándose a sí mismo como aquel que *ha decidido* y ha *zanjado* (Cfr. Ricoeur: 1950, p. 156) no solo una elección particular, sino que ha decidido, de alguna otra forma, el *todo de su existencia*. El hombre que vence su pereza asume esto como si se tratara de una reapropiación de su *conatus*, de su esfuerzo por existir y, con ello, como si se hubiera resuelto a acoger las solicitudes de las cosas, de los otros, del mundo que se le abre a su poder, a sus capacidades, a su obrar. Así, por un lado, la pereza es vivida como un rechazo total a las posibilidades de *que pueda* y como una clausura de sí. Cuando la pereza es vencida y se recobra la iniciativa, el sujeto queda dispuesto, abierto otra vez a responder a las conminaciones que le vienen como provocaciones para actuar. Pero esto también señala que la pereza es una *experiencia fronteriza*. Quien se halla en ella, por muy profunda u honda que le

pereza su experiencia, vacila entre la inacción y la acción, entre mantenerse en su situación o cambiarla de golpe; y en este sentido, la pereza es una experiencia inquietada o de la inquietud, es una experiencia de fronteras y que nos hunde en la vacilación.

No es claro entonces que la pereza sea una experiencia de abatimiento. En primer lugar, porque a pesar de la crisis en la que nos hunde, ésta no es una experiencia excepcional en nuestras vidas; por el contrario, su *recurrencia* parece ser una de sus notas elementales, aunque no vivamos necesariamente la misma pereza cada vez que nos hundimos en ella. En segundo lugar, la pereza hace de nuestra existencia una vacilación entre la inacción y la acción, que implica la *posibilidad* de dar el salto y decidir actuar y obrar; entonces, en la pereza se mantiene el mundo como horizonte y fuente de posibles. La pereza es una suerte de contracción sobre sí fundada en el sentimiento de *no poder*, de *no poderse* a sí mismo en la tarea de ser y obrar; pero mantiene al mundo como horizonte práctico. Así, la pereza es cansancio de sí, es el embargo que sufrimos en tanto que hombres capaces porque nos hallamos afectados por el *sentimiento de no poder* que nos alcanza antes de actuar. Esta se mantiene abierta al mundo a pesar de tener como sentimiento de fondo un *no poder ni poderse*. Se trata de un cansancio de sí, revela un *poder* excedido, no por una demasía de mundo, sino por una demasía de sí, por una especie de egoísmo de base. En suma, en la pereza *tiendo* a elegirme a mí mismo recogiendo mi mundo en mí mismo; es la imposibilidad de no poder no elegirse a sí mismo en la impotencia de sí (*i.e.* teniendo el sentimiento de que *no puedo* (la posibilidad de no poder), que es anterior al *ya no poder o no poder más* propio del cansancio por un exceso de obra o de esfuerzo.

#### **4.2. LA FATIGA-DE COMO OCASO DE LA EXPERIENCIA Y COMO EXPERIENCIA DE LUCIDEZ**

Otra situación es la de *fatiga-de* en relación a los poderes por los cuales adherimos a nuestra existencia y a nuestros proyectos. Examinemos primero la relación con el esfuerzo, siendo que ambos fenómenos parecen ser correlativos. Cuando nos cansamos tras una larga caminata por las montañas, sentimos el peso de los caminos pedregosos y que se encumbran como un peso que es nuestro. Y en tal caso, aquel que es invadido por una fatiga muscular siente la rudeza del camino en sus piernas, pero también en su respiración que se entrecorta como si el mundo fuese interiorizado o corporeizado por su actividad y esfuerzo. También parece claro que aquel que se cansa, que hace gradualmente la experiencia de su intensificación como un peso cada vez más difícil de llevar y soportar, ve que el tiempo de la marcha se lentifica y que el fin por ser alcanzado comienza a ser medido con insistencia. De esta manera, *nuestro espacio de experiencia, por un lado, se contrae en nosotros y, por otro, se extiende temporalmente de modo penoso*. El cansancio vivido en la marcha no solo es vivido como una resistencia a mi querer, a mi poder, sino también, y tal vez, primeramente, como una amarga contestación a mis poderes y a mi capacidad para sostenerme en la existencia conforme a mi modo de intervenir el mundo con mi iniciativa.

Hacer la experiencia de la fatiga es, de algún modo, ser refutado y ver develada nuestra vulnerabilidad como una forma de *impotencia*, en cuanto *no puede todo ni puede sostenerse sin contar con un plazo que irremediamente se vence*. Así, el cansancio revela la revocabilidad de nuestro poder sobre un fondo de suyo irrevocable: ser en situación y ser advenido en situación. Si el cansancio es buscado, como por ejemplo lo busca el deportista, la fatiga no es algo que esté en mi poder; ella me adviene, me pasa, y cansándome yo me advengo a mí mismo de una manera propia. Así puedo buscar cansarme, pero cuando me canso no soy yo quien lo ha provocado, sino que me hallo fatigado. El cansancio me instala en la situación de un modo tal que me sustrae el poder de hacerlo por mi propia cuenta. Me encuentra con la guardia baja sin una resistencia última y de fondo para oponerle porque no me afecta en el ejercicio de tal o cual poder, sino que invade mi *poder* de poder, esto es, se vuelve una experiencia

contestada, refutada en su totalidad y no en su parcialidad. De esta manera, la irrevocabilidad no alcanza a la situación particular en la que nos hallamos fatigados, sino que pertenece a la imposibilidad de no cansarse. No es irrevocable esta situación que me cansa, de la que puedo librarme de alguna manera; lo que es irrevocable es no poder no cansarse; aquella situación es imposible para el ser humano, pero también es una situación cotidiana en las que nos hallamos puesto que el cansancio obra en nosotros y nosotros advenimos por él.

Ahora bien, si el cansancio requiere *conatus*, esto es, si solo se cansa aquel capaz de actuar y de persistir en su acción, ¿cuándo y cómo se revela su dialéctica con el esfuerzo? Por ejemplo, el hombre que asciende una montaña y tras un tiempo se siente fatigado, se dirá, que comienza en él la lucha entre el esfuerzo querido y el cansancio que le arriba. Mas, si hay una correlación entre cansancio y esfuerzo, ¿es correcto decir que éstos se tienen a la vista, que luchan entre sí? Por ejemplo, la persona que se esfuerza en escribir una conferencia, ciertamente realiza su actividad sobre un fondo de cansancio, mas, eso no significa que el objeto del esfuerzo sea la resistencia al cansancio. El esfuerzo se vive como resistencia a las resistencias, pero aquellas no señalan primeramente a la fatiga, sino que a una corporalidad no-dócil que se busca dominar a través del hábito, por ejemplo, a una materia difícil de manipular o a un instrumento difícil de interpretar, etc. De este modo, el objeto del esfuerzo, como fuerza, impulso y persistencia, no es el cansancio. El esfuerzo volcado a la actividad convive, por decirlo de alguna manera, con el cansancio mientras éste no se logra imponer del todo sin manifestar a la fatiga como refutación de mi poder actuar. Y en efecto, hay cansancios con los que contamos para poder actuar, y entonces ellos nutren nuestro obrar (a título de motivación, por ejemplo) antes que limitarlo o impedirlo.

No parece evidente que el cansancio y el esfuerzo se tengan *del todo* a la vista. Así, el verdadero objeto del esfuerzo es el cuerpo vivo en su poder de reversibilidad. El esfuerzo que ponemos en dominar nuestro cuerpo, en adquirir hábitos motrices, corporales, no tiene por objeto a la fatiga muscular, sino el volver dócil lo que se resiste al querer<sup>4</sup>. El hombre esforzado, el montañista, por ejemplo, mientras persiste en la marcha y enfrenta los obstáculos que ella le impone, está presente para sí mismo como cuerpo vivo y como cuerpo resistente a su propio querer, *i.e.* como un involuntario relativo (Cfr. *Ibid.*, pp. 290-318). Y entonces el montañista, mientras se esfuerza, lucha contra sí al luchar contra las dificultades del camino. El esfuerzo, antes que comunicar la presencia de las cosas, me revela a mí mismo como en un conflicto interior a partir del cual mi corporalidad (mi ser-cuerpo) nutre mi querer de poderes para actuar al tiempo que se opone a mi querer como materia indócil. En este sentido, el sentimiento del esfuerzo, en expresión de Maine de Biran, no es sino aquel *sentido íntimo* o *hecho primitivo* que me revela primeramente a mí en oposición a lo que le ofrece resistencia a mi esfuerzo voluntario (Cfr. Biran: 1859, pp. 203-308). De esta manera, en el esfuerzo del montañista no es la rudeza del camino y lo quemante del sol los que se manifiestan como siendo vencidos; por el contrario, es él mismo que se revela para sí como agente y paciente en su obrar, como vencedor y vencido a su vez.

Si estas descripciones son sensatas, habría que indicar que el cansancio (a diferencia de la pereza) es una experiencia nocturna, *i.e.* que revela el ocaso de la experiencia señalado en aquel *ya no puedo más*: comprometo un abandono, un entregarse a la fatiga para darle curso, y entonces reposar, dormir, soñar. Es también una experiencia plenamente corporal, incluso si el cansancio es espiritual, puesto que en él nos dejamos caer en la pesantez de nuestro cuerpo; es lo que hace el caminante que cae rendido al suelo. Y en este sentido, el cansancio pone entre paréntesis tanto el mundo como horizonte como al sujeto en cuanto sujeto capaz, en tanto “yo puedo”. Implica un abandono sin lucidez y que es el propio

4 Es llamativo que ni en la importante obra de Maine de Biran ni en la descripción fenomenológica que hace Ricoeur del esfuerzo, éste sea correlacionado con la fatiga. Para Maine de Biran el esfuerzo es el hecho primitivo por el que nos apresentamos a nosotros mismos; para Ricoeur, está más bien en relación con el dominio de lo indócil (que es la vía que intentamos seguir aquí) (Cfr. Ricoeur: 1950, p. 292).

de aquel que cae rendido por la fatiga. Se comprende que el carácter nocturno del cansancio remite a la experiencia de ésta como *abatimiento* ineludible e irrevocable (más allá de haber sido revocado al quebrar ocasionalmente la situación fatigante). El cansancio como ocaso de nuestra experiencia es así la experiencia del peso de nuestra existencia que ya no se puede.

Mas hay fatigas que sin renunciar a esta carácter último o penúltimo de nuestra experiencia, aportan cierta *lucidez*. Por ejemplo, en el caso de aquel montañista que declara amar su fatiga (Cfr. Sartre: 1943, pp. 499-500). Es el caso de la fatiga del montañista que intensifica cada uno de sus aspectos de su mundo; y en ese sentido, tiene el extraño carácter de comunicar con las cosas, de permitir un acceso a ellas que de otro modo no se tendría. Es en el cansancio que el camino rocoso verdaderamente se muestra. Antes que clausura, esta *fatiga amada* aporta una lucidez que no la tiene aquel que camina tan suelto de cuerpo que nada de su situación lo conmina, lo llama; todo el camino que recorre, sin cansancio, mostrándose se desvanece tan pronto aparece, porque mantiene una distancia con las cosas propias. El hombre esforzado que lucha consigo mismo mientras se empeña en ascender la montaña, tampoco posee esta lucidez que hace presente a las cosas, pues aquel que se esfuerza no puede sino concentrarse en sí para persistir en su propio actuar. Mas la persona fatigada hace verdaderamente la experiencia del encuentro de las cosas; no las vive meramente como asuntos temáticos intencionados, las encuentra como acontecimientos que le pasan, que le afectan, que le advienen. Y de esta manera, el cansancio hace notar la adherencia del hombre con sus asuntos, en cuanto éstos, lo hacen advenir a sí mismo. Para el montañista, la montaña no es el objeto ahí delante, sino la *co-presencia de sí en ella, de ella en uno*. Así en el cansancio del caminante se hace presente, en carne y hueso, la montaña, no como algo, ni como objeto, ni como ente, sino como una presencia que interroga mis capacidades, que cuestiona mis poderes, que contrae el despliegue de mis posibles. Una montaña es montaña cuando se *la puede*, esto es, cuando nos cansa por su presencia.

##### 5. CONCLUSIONES: EL CANSANCIO, UN FENÓMENO AMBIVALENTE Y PARADÓJICO

Ante la pregunta inicial respecto de si el cansancio es un fenómeno de apertura o de clausura, y habiéndolo interrogado como un *fenómeno cotidiano* presente en nuestra vida, habría que decir que se trata de un *fenómeno ambivalente*. Por un lado, nuestra vida atencional sufre el cansancio como un peso que no permite mantener la atención, pero a su vez es la *ocasión* para volverse, descubrir y descubrirse en otro aspecto del mundo percibido. La atención afectada por el cansancio, no pudiendo desentenderse por completo de aquel, es reorientada y, a veces, hasta hundida en otro campo de interés. Y entonces, la distracción que conlleva el cansancio, como modo de soltar el objeto de fatiga, no suprime del todo lo que cansa sin llenarse a su vez, de otro modo y nuevamente, de la tarea de orientarse y dejarse orientar por las cosas; antes que suprimir al cansancio, se le da la espalda, sin abandonar, sin embargo, el hecho de atender, salvo cuando el cansancio, que se ha propagado a la situación que nos implica, se ha vuelto tan pesado y nuestra fuerza atencional tan debilitada, que la fatiga toma la forma de lo irreversible y de lo ineludible; pero entonces la atención ya no puede ser sostenida y somos embargados por un *abatimiento* que nos tumba. De esta manera, la fatiga atencional promueve una clausura al mundo y a sí a la que solo se puede consentir.

El cansancio es también la ocasión de un giro atencional, de un recomienzo que revierte la situación que nos fatiga. El hombre cansado, antes del *abatimiento*, queda abierto a sí mismo y al peso de las cosas. La experiencia de la clausura atencional puede entonces aportar cierta lucidez que nace con la distracción de la atención fatigada y que expresa una disponibilidad nueva, o al menos querida y prometida, para el encuentro ingenuo con las cosas. El cansancio, se podría decir, vuelve a la mirada a su ingenuidad y como vaciándola del mundo que la puebla la deja abierta al encuentro nuevo de las

cosas (Ricoeur: 1950, p. 147). La paradoja del cansancio atencional, me parece, es que, junto con provocar cierto desplome de la atención, vuelve a la mirada una mirada ingenua, esto es, disponible para *encontrar* otra cosa, algo en qué detenerse y reposar. La mirada cansada incuba en sí la posibilidad de la sorpresa, de ser alcanzada teniendo la guardia baja.

En los casos de la pereza y de la fatiga-de hallamos una ambivalencia semejante. Siendo la pereza un cansancio matinal que rechaza la posibilidad misma de hacer, no es sin embargo una clausura definitiva; pues queda inquietamente abierta hacia los posibles prácticos. Es por lo que la pereza hunde nuestro existir en la vacilación y lleva consigo la posibilidad de revertir la situación *de un solo salto* y por el cual nos ponemos en obra. Respecto de la fatiga-de éste se vive como una contestación amarga de nuestros poderes revirtiéndolos, apaciguándolos e impidiéndolos, aunque momentáneamente. Así, el cansancio se presenta según la forma de la irreversibilidad; y sin embargo, trae consigo la espera y la promesa de poder recomenzar, de revertir la situación fatigante. Mas, incluso si el cansancio nos abate puede también promover en nosotros un *abandono* en la situación, una entrega a ésta que nos la vuelve *presente* y a nosotros en ella. Así, el abatimiento propio del cansancio es también motivo de lucidez, de entrega iluminadora del mundo que nos cansa. Un fenómeno ambivalente, el cansancio lo es porque nos clausura, pero al mismo tiempo nos abre. Y no es esa sino su inteligencia, conducimos al reposo para despertar al mundo y a los otros, a nosotros mismos como aquel ahí apertural por el que comunicamos con las cosas.

De este modo, nos hallamos lejos del diagnóstico realizado por Han respecto del cansancio como manifestación del malestar de la sociedad contemporánea y que nos habla más bien de la sociedad en la que nos hallamos antes que del cansancio que vivimos. Así, antes que ser el cansancio un modo de enajenación del hombre moderno que responde a *causas sociales, políticas, técnicas y tecnológicas*, es un fenómeno cotidiano y ambivalente por el que el ser humano se descubre en relación consigo mismo (incluso si esta relación es expresión de crisis y de conflicto vivido) y el mundo en cuanto sujeto *de carne y hueso* que vive esta experiencia como un peso que en ocasiones engeuece y en otras aporta una lucidez por la que comunicar con las cosas mismas. Esta paradoja del cansancio, entendido éste como un modo de ser cotidiano del ser que somos como *humanos*, no solo revela el hecho de nuestra finitud, sino la *trascendencia* como posibilidad que ésta porta consigo misma: si cansados nos reconocemos finitos, aquella finitud (como límite, opacidad e impotencia) nos aporta recursos para hacer el encuentro de nosotros mismos, de los otros y del mundo.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Biran, de M. (1859). *Œuvres inédites de Maine de Biran*. Tome 1. Hachette, BnF.
- Chrétien, J.-L. (1996). *De la fatigue*. Minuit, Paris.
- Depraz, N. (2014). *Attention et vigilance. À la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives*. PUF, Paris.
- Han, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Herder, Barcelona.
- Husserl, E. (2007). *De la réduction phénoménologique. Textes posthumes (1926-1935)*. JérômeMillon, Grenoble.
- Husserl, E. (1982). *Recherches phénoménologiques pour la constitution*. PUF, Paris.
- Husserl, E. (1998). *Chose et espace. Leçons de 1907*. PUF, Paris.
- Husserl, E. (1950). *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures*. Gallimard, Paris.



Lacoste, J.-Y. (2006). *Présence et parousie*. Ad Solem, Paris.

Lacoste, J.-Y. (2008). *La phénoménalité de Dieu. Neuf essais*. Cerf, Paris.

Lévinas, E. (1947). *De l'existence à l'existant*. Vrin, Paris.

Ricoeur, P. (1950). *Philosophie de la volonté*. Tome 1. Le volontaire et l'involontaire. Aubier, Paris.

Sartre, J. (1943). *L'être et le néant*. Gallimard, Paris.

Serban, C. (2016). *Phénoménologie de la possibilité. Husserl et Heidegger*. PUF, Paris.



## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 23, n°. 80 (ENERO-MARZO), 2018, PP.79-91  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.  
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

## El impostor como parodia del absoluto

The Imposter as Parody of the Absolute

Roland BREEUR

KU Leuven, Bélgica.

## Resumen

El anticristo es el paradigma del impostor: más que una parodia, es la emulación del "Hijo de Dios" o la verdad encarnada. En tiempos de la así llamada "post-truth" y de la proliferación de "fake news", el problema de la impostura parece muy urgente. En este contexto, a menudo se plantea la cuestión de cómo proteger nuestro interés original por la verdad y la autenticidad frente a quienes propagan continuamente el simulacro. Pero como sugiere este artículo, tal vez esta reacción sólo confirma la afirmación de Diderot: "Es cuando todo es falso cuando amas la verdad".

**Palabras clave:** Impostura; anticristo; imposture-syndrome; verdad.

## Abstract

The antichrist is the paradigm of the imposter: more than a parody, he is the emulation of the "Son of God" or the incarnated truth. In times of the so called post-truth and the proliferation of "fake news", the problem of imposture seems very urgent. In this context, the question is often raised: how to protect our original interest in truth and authenticity against those who continuously propagate simulacra. But as this article suggest, maybe this reaction only confirms Diderot's claim "it's when everything is false that you love the truth".

**Keywords:** Imposture; antichrist; imposture-syndrome; truth.

*De tous les astres que l'histoire aura produits,  
 Seuls les trous noirs subsisteront.  
 Matteo Smerlak<sup>1</sup>*

Un impostor es ante todo alguien que se impone e “impone”. Es como un actor, pero abandona el escenario e intenta parecer real. En este trabajo intentamos describir la dinámica interna al fraude. Con este fin, extraemos los potenciales interpretativos que contiene la figura del Anticristo, paradigmática en la medida en que busca una seducción que lo haga ver como el “Hijo de Dios”, cuando no es nada (§1). En un mundo en el que proliferan los “feke news”, el problema que plantea el fenómeno de la impostura parece urgente: por su complejidad, nos coloca en una situación en la que no podemos reducir las palabras y acciones del impostor a meras mentiras. Más bien, como quisiéramos mostrar, la dinámica misma de la impostura intenta revertir y neutralizar el papel desempeñado por nuestras oposiciones tradicionales entre la realidad y sus copias en la lucha contra la falsedad y las mentiras (§2). Y en este sentido, un impostor está atrapado por una especie de delirio que destruye los fundamentos sobre los que se basa cualquier afirmación que distinga entre lo verdadero y lo falso. En un impostor como Jean-Claude Romand, la mentira no busca ocultar, es decir, cubrir o disfrazar algo real que ha de ser mantenido en secreto: el problema consiste precisamente en que lo que hay detrás de la verdad de nuestro impostor es precisamente nada. Por lo tanto, será importante distinguir la impostura de lo que en la psicología clínica se ha llamado el “imposter syndrome” (§4). Pero empecemos con la figura del Anticristo.

## 1. ANTICRISTO Y PRESTIGIO

“Porque vendrán muchos en mi nombre, diciendo: ‘Yo soy el Cristo’; y a muchos engañarán” (Mateo: 24, 5). Esta afirmación de Cristo anuncia el problema del Anticristo, quien vendrá a seducir a la gente pretendiendo ser el nuevo Mesías, pero quien será nada más y nada menos que un impostor que dará inicio al fin del mundo. En contraste con el diablo, él no exhibirá ni cuernos ni cola. Como en la pintura de Signorelli en la capilla de Orvieto, el Anticristo simplemente se parecerá a Jesús. De manera que, si ese seductor/impostor puede adquirir las apariencias del verdadero Mesías para engañar a sus discípulos, ¿cómo podrán ellos (o llegado el caso, nosotros) desenmascararlo?

A finales del último milenio, en 1999, algún periódico norteamericano (*Weekly World News*) incluía un artículo acerca de un supuesto “Detector del Anticristo”, inventado por un “profesor de metafísica” de Illinois que por lo visto era capaz de detectar a “la Bestia” desde una distancia de hasta 500 yardas (unos 450 metros)<sup>2</sup>. Dadas las catástrofes que ya acontecieron y siguen aconteciendo en nuestro nuevo milenio, sospecho que la máquina nunca llegó al mercado. Sin embargo, en sí mismas la afirmación y la intención del metafísico son bastante instructivas: al parecer *la mejor manera de contrarrestar o responder a una impostura es creando a su vez una nueva*.

La imagen del Anticristo es probablemente, al menos en lo que respecta a nuestra tradición occidental cristiana, el caso más paradigmático del problema de la *impostura*. Ciertamente, se sabe que el Anticristo nos engañará encarnando una perfecta parodia y tal vez, incluso, convirtiéndose en una

1 “De todas las estrellas que la historia habrá producido, sólo quedarán agujeros negros” (Smerlak: 2016, p. 15). Agradezco a Alejandro Alvelais su ayuda en la traducción de este texto, gran parte del cual fue escrito en inglés.

2 Citado por Mc Ginn (2000, p. 11).

emulación del “Hijo de Dios”, cuando en realidad es el mensajero del diablo y de la nada, el enemigo final, frecuentemente simbolizado numéricamente como 666<sup>3</sup>.

Pero también es paradigmático en otro sentido: nos remite a una forma de temporalidad (escatología), que tiende hacia algo tan absoluto como la eternidad, esto es, su opuesto, la pura (auto)-destrucción. El Anticristo es una parodia del absoluto como tal. Estos dos aspectos (el ser una parodia y el tender a la autodestrucción) se nos van a aparecer como las propiedades esenciales del impostor.

En la historia occidental, el Anticristo fue continuamente asociado con líderes políticos célebres por su poder más bien tiránico y destructivo. Por ejemplo, se suponía que el emperador Nerón, generalmente percibido como el gran modelo de megalomanía y maldad, iba a retomar después de su muerte para destruir a Roma. Esta idea dio origen a la leyenda de *Nero redivivus*. Y dado que ninguna impostura permanece aislada, sino que tiende a autopropagarse y a difundirse como un sistema en sí mismo, la leyenda generó nuevas imposturas, por ejemplo, la de ocasionales “caudillos” que surgían de vez en cuando afirmando ser el Nerón que retornaba y que constituían un peligro para Roma y sus alrededores.

El impostor es quizás uno de los modelos paradigmáticos para ilustrar lo que escribe Luis Sáez Rueda a propósito del “loco vacío” (Sáez Rueda: 2015, p. 249): la impostura tiene su estructura y dinámica interna que se generaliza, dado que reproduce y reivindica su propio simulacro de autenticidad y de normalidad. Como veremos, la idea de comportarse como una parodia contiene en sí misma una tendencia hacia la destrucción o la “aniquilación”. Tal vez por esta razón, algunas tradiciones identificaron al Anticristo con el diablo o “la Bestia”, de tal forma que este era simplemente lo opuesto al Bien y a la Verdad. Pero de hecho el Anticristo no sólo es su opuesto; él, el engañador, es una parodia de ello, un cristo fraudulento, una reproducción. En el período clásico, el Anticristo solía ser representado como un actor: era alabado por su belleza (la leyenda de *Christus Pulcher*) (Cfr. Armogathe: 2005, p. 233ss), por su gran erudición y por su elocuencia. Era, por lo tanto, un experto en trampas retóricas. Todas sus propiedades fueron enunciadas en superlativos. Solo para mencionar algunos, se decía que él era: “Acutissimus, astutissimus, sagacissimus, ingeniosissimus, sapientissimus, intelligentissimus...”<sup>4</sup>. Comportándose como el Mesías, se suponía que podría incluso simular milagros y producir maravillas, por ejemplo, reproducir las señales que los judíos estaban esperando como correspondientes al fin de los tiempos. Pero su taumaturgia era en sí misma puro fingir y dependía de magia y de trucos basados en apariencias: uno de ellos era la escenificación de su propia resurrección. Mientras que nadie vio a Cristo durante el proceso de resurrección, el Anticristo iba a hacer de ese proceso un evento verdaderamente mágico, un verdadero *show*. Él solamente iba a fingir estar muerto para, luego, volver a la vida. Este proceso de desaparición y reaparición en otro sitio es el elemento principal de la mayoría de los números de magia. Como lo explica uno de los protagonistas de una de las películas de Christopher Nolan: “Hacer desaparecer a algo no es suficiente: tienes que traerlo de vuelta”. Y por eso cada truco de magia tiene un tercer acto, la parte más difícil, la parte que llamamos “El Prestigio”. Así pues, el Anticristo es un experto de lo que se denomina “el prestigio”.

Pero con este truco el Anticristo no solo tiene como objetivo engañar a los espectadores, dándoles la impresión de que verdaderamente ha sobrevivido y que puede levantarse de entre los muertos. Su verdadero truco como Anticristo es degradar el acto mismo de la resurrección hasta convertirlo en mera

3 Cfr. *Apocalipsis*, XIII, 18. En 1981, Mary Steward Relfe (una llamada “*midtributonalist*”) escribió un libro, *When Your Money Fails*, en el cual ofrece una interpretación muy pecuniaria del final de los tiempos. En su interpretación del capítulo 13 del Apocalipsis, afirma que el Anticristo *marcará* a sus seguidores, haciendo referencia a programas de computación sumamente avanzados, a tarjetas de crédito y al código de barras que en las tiendas y en el supermercado aparece en muchos productos: ella cree que el Anticristo estampará un código de barras en las frentes de sus seguidores y que empleará una tarjeta de crédito universal. Esto es denominado “el sistema 666” (Citado por Mc Ginn: 2000, p. 261).

4 Malvenda, citado por Armogathe (2013, p. 141).

superchería y juego de magia. Su actuación transforma la realidad mística de la resurrección en pura simulación y en resultado de su habilidad para engañar: la realidad del evento místico se ve afectada por el aspecto ficticio de su *show*. A través de la inversión de esta relación, su propio acto no aparece simplemente como la reproducción mágica de un evento real. Más bien, el evento de la resurrección genuina aparece de ahora en adelante como un truco de magia efectuado por un mago todavía más hábil y consumado. Este campo de las inversiones es precisamente el auténtico dominio del Anticristo, así como de cualquier impostor en general: en este dominio, la cuestión concerniente a la diferencia entre lo que es original y lo que es ficticio, entre lo que es verdadero y lo que es falso, etc., pierde su significado: te deja *indiferente*. En este sentido, lo que un impostor busca es la manera de oscurecer las distinciones básicas y su relevancia, y conseguir que la realidad que éstas tienen se vuelva inconsciente. Mejor dicho: que se reprima. El impostor no suprime simplemente la realidad: él no se escapa simplemente de la realidad por medio de la imaginación. Él va un paso más allá: lo que él quiere es disolver en sí mismo y en su audiencia la relevancia y el significado de esa distinción como tal, es decir, crear confusión y *neutralizar cualquier referencia a la realidad en sí misma*. Lo que el impostor reprime no es sólo la realidad o la conciencia de ésta, sino que trata de reprimir cualquier distinción que dialécticamente afirme qué es lo que la distingue.

Como consecuencia, el proceso a través del cual las distinciones se disipan o son desplazadas tiende hacia el absoluto. No en el sentido de que lo que él afirma y produce pueda volverse realidad (o una nueva y mejorada versión de ésta), sino más bien en relación al hecho de que la cuestión misma de la relevancia de la realidad se desvanece y pierde sentido.

A la luz de los logros del Anticristo, el mismo Cristo aparece ahora como un impostor: su propia afirmación de que el enemigo final vendrá y se presentará a sí mismo como el verdadero Mesías va a sonarnos como la afirmación de un político corrupto que previene a su electorado de que algunos disidentes vendrán para acusarlo de corrupción. Y en esta confusión (el elemento natural del impostor), en esta desaparición de los puntos de referencia, la urgencia para encontrar los medios de detección del impostor se intensifica. Y no sólo para los profesores de metafísica. Entre los desesperados padres de la Iglesia podemos encontrar las más sorprendentes indicaciones: por ejemplo, que se dice que el Anticristo *se pedorrea todo el tiempo y caga sin cesar*<sup>5</sup>. Por vía de una hagiografía inversa (tal vez a causa de algún tipo de regresión a la etapa anal), describen cómo el Anticristo torna toda forma de verticalidad patas arriba. No de la tierra al cielo, sino al contrario: lo que produce contamina la atmósfera y el suelo de la tierra. Un autor llegó a afirmar incluso que alguna vez una iglesia fue destruida luego de que el Anticristo la bombardeara con sus excrementos.

## 2. EL ADVERSARIO

En el año 2000 el escritor francés Emmanuel Carrère publicó un libro dedicado a uno de los más famosos y trágicos casos de impostura perpetrado en Francia al final del siglo pasado. El nueve de enero, J-C. Romand mata a su esposa y a sus dos hijos, luego de haber asesinado a sus padres, y posteriormente intenta sin éxito suicidarse. El libro se titula "*L'adversaire [El adversario]*", que es otro de los términos usados para el Anticristo<sup>6</sup>. ¿Por qué? No porque se trate simplemente de una encarnación psicopatológica de la maldad, sino más bien por el hecho de ser un seductor que *juega* con la distinción entre el bien y el mal y que (de un modo semejante a como se dice de alguien que

5 Cfr. la representación que ofrece Lutero del Papado en Mc Ginn (2000, pp. 201-208).

6 A propósito del Anticristo como "l'adversaire personnel du Christ", cfr. Armogathe (2005, pp. 35-36).

puede tocar un instrumento a la perfección) hace lo que quiere con ella. Alguien, de otro modo, que sin dificultad la escenifica.

En cierto sentido, después de haber leído el poderoso libro de Carrère, uno tiene la impresión de que la vida como tal ha sido simplemente una gran actuación para J-C. Romand, incluso su fallido intento de suicidio: todo fue una gran *mise-en-scène*, demasiado meticulosamente planeada como para haber triunfado o haber salido bien. Romand esperó a prender fuego a su casa hasta el momento en que estaba seguro de que los colectores de basura estarían en su calle. De esta manera, éstos pudieron, muy oportunamente, llamar al escuadrón de bomberos, que lo rescató de las llamas.

Su propia vida fue construida sobre un fraude: afirmaba ser un doctor que trabajaba para la eminente Organización Mundial de la Salud en Ginebra, a pesar de no contar con un grado ni un certificado, ni mucho menos con competencia. Pero, al igual que sucede con la imaginación según Pascal, que es frecuentemente, pero no todo el tiempo, una facultad engañosa, las mentiras de J-C. Romand ocultaban con frecuencia cosas, pero de vez en cuando también decían la verdad. El problema que surge con un impostor, o incluso con un mitómano, radica en que algunas veces puede estar en lo cierto<sup>7</sup>. Esta fue la razón por la cual el medio social de J-C. Romand confiaba en él y lo admiraba, no solo por ser un experto en medicina, sino también por el hecho de que nunca quiso mostrarlo o darse importancia por ello. Era alabado por su modestia. Pero, desde luego, él no era doctor en absoluto: en lugar de ir a Ginebra a su supuesto trabajo, manejaba su vehículo hasta los bosques del Jura y permanecía ahí todo el día. Esta extravagante mentira duró quince años.

Como si fuera un actor, leía, estudiaba y practicaba su rol: devoraba manuales de medicina y artículos muy sofisticados. En ese sentido, podríamos decir que, en efecto, se volvió un experto. Pero sólo como un actor al que, a diferencia de los verdaderos artistas de teatro, le falta un escenario, un guión y un montaje claro. Como consecuencia, nunca sabe cuán lejos tiene que llegar en su actuación. Todas las lecturas que realizó fueron parte de su proceso de identificación, pero, ante la ausencia de cualquier punto de contacto con la realidad, de cualquier *reality check*, este proceso solo podía continuar infinitamente. Como impostor, su comportamiento superaba la ambición de imitar a un doctor verdadero. De hecho, Romand acaba siendo un actor que se queda atrapado en su propio fraude y nos recuerda, así, un poco a esas comedias clásicas en las que una mentira inicial convierte a alguien en un “médecin malgré lui” (Molière). Debido a que sus conocidos y amigos le creyeron la primera vez, ya no podía engañarlos una vez más diciéndoles que él no es quien ellos creen que es.

Emmanuel Carrère distingue a J-C. Romand de un criminal “ordinario”, describiéndolo como “una persona empujada hasta el límite por fuerzas que lo desbordan” (Carrère: 2000, p. 36). La dinámica de estas “forces terribles” es lo que Carrère quiso entender a través de la escritura de su libro: no son las ocultas y tal vez inconscientes pulsiones de la maldad, sino simplemente las de una imaginación capaz de llegar hasta el límite en el cual la autoafirmación deviene destructiva.

Lo que es claro en este caso, como en muchos otros, es que la mentira no busca ocultar nada, es decir, cubrir o disfrazar algo real que tiene que mantenerse en secreto (como lo es el caso de agentes secretos, espías, amantes, etc.): el problema consiste precisamente en que lo que hay detrás de la verdad de nuestro impostor es justamente nada. Un hombre que regresa del trabajo deja un escenario para entrar en otro: en el escenario de su vida de familia, como el padre de sus dos hijos, él actuaba como alguien que fuera de casa ejerce una profesión con elevadas responsabilidades y relevancia internacional. Pero, de hecho, salía de casa dirigiéndose hacia la nada: “Fuera, se volvía a encontrar desnudo. Regresaba

7 En su libro sobre la mentira, Jankélévitch llama a esto el “Machiavélisme déroutant du mensonge”: “il nous fait parfois l'aumône de petites vérités contrôlables pour achever de brouiller les pistes et afin que nous ne sachions plus à quel saint nous vouer” (Jankélévitch: 1942, p. 37).

a la ausencia, al vacío, al blanco total, lo cual no era una complicación menos circunstancial, sino la única experiencia de su vida" (*Ibid.*, p. 100). Detrás del falso doctor no había un J-C. Romand real. De esta manera, su mentira gravitaba alrededor de la nada. Y, como impostor, él sólo podría sobrevivir en la medida en que podía navegar alrededor de ésta sin caer o ser completamente absorbido en ella. En su propia vida ordinaria, la diferencia entre ilusión y realidad se disolvía: todo comportamiento se centraba alrededor de la nada. En este nivel de ilusión y de hacer creer, la distinción entre lo que es real y lo que es falsación ya no es lo que crucialmente está en juego: importante, incluso vital, resulta la diferencia entre *lo que es una buena y una mala imitación*. Cualquier acto puede ser el último. Como un falso doctor, Romand se volvió probablemente realmente hábil, un poco como el falsificador profesional se vuelve un verdadero experto del trabajo que tiene que componer o reproducir. Tenía que ser convincente sin ser capaz de referirse a algo verdadero fuera de su propio comportamiento. Ninguna referencia a la realidad: su rol era precisamente pretender ser real y aparecer como tal. En ese sentido, una vez más como un verdadero falsificador, su tarea no se limita a imitar al original, sino a emularlo, a llegar a ser más real que éste, de manera que le resulte posible evadir y despistar nuestra atención.

Al principio, ese día en el que J-C. Romand contó su primera mentira (el momento en que le contó a sus amigos que había pasado exitosamente el primer examen de medicina, cuando en realidad no había salido de su cuarto), probablemente experimentó una inmensa sensación de alivio. Parcialmente por verse libre de la presión de los exámenes, pero más que nada por el poder infinito de libertad que su mentira le reveló de pronto. Todo se volvió posible. Tal vez, incluso experimentó algo así como euforia, al comprobar que pudo convencer y engañar a su audiencia tan bien. Esta es precisamente la experiencia que Tom Ripley posee en una de las famosas novelas de Highsmith: la actuación produce la extraña sensación de una forma de libertad y poder absolutos. En esta novela, Tom Ripley adopta la personalidad de alguien a quien acaba de matar. De ahora en adelante, tiene que pretender ser alguien más: en esta actuación cualquier error puede ser catastrófico. Pero semejante *performance* también le confirió a su existencia "una peculiar y deliciosa atmósfera de pureza, tal como... la que probablemente sentiría un gran actor al salir al escenario a interpretar un papel importante con la convicción de que nadie podía interpretarlo mejor que él" (Highsmith: 1993, p. 120). En cierta forma, vive ahora en un mundo en el que cualquier desviación o distracción de quien él afirma ser puede ser fatal. Ser y apariencia coinciden en este punto, ya que ninguna realidad le obstruye ahora, ninguna realidad que permanezca o se manifieste a sí misma detrás de la máscara que el impostor se condena a sí mismo a tener que usar. Todo lo que es real se agota, absorbido en el infinito proceso de actuar, hacer creer y evocar una identidad falsa.

Pero ese vértigo de la libertad tiene un sabor amargo: en el nivel social, por ejemplo, conduce al impostor a una posición de *nada* absoluta. Tiene que vivir en un estado de alerta permanente, no debe permitirse confiar en nadie y tiene que desconfiar de cualquier cosa que las personas alrededor de él hagan o digan: tal vez sospechan o han captado algo acerca de él. En este sentido, comienza a suponer que los otros esconden alguna información, que tal vez le mienten o que están interpretando un rol, que son, así pues, impostores ellos mismos. Como consecuencia, tiene que evitar a toda costa ser tomado demasiado en serio, evitar a la gente que confía demasiado en él. Romand (el falso doctor) podría meterse en problemas, como cuando Sganarelle le pidió ayuda en un caso de emergencia<sup>8</sup>. En una palabra, el impostor queda aislado y encerrado en un rol, suspendido en la nada, una nada que

8 Este es el caso del Dr. Cyr (alias Ferdinand Waldo Demara, "The Great Impostor", 1921-1982), falso médico obligado a rescatar y operar con éxito a fugitivos coreanos en mar abierto (Cfr. Konnikova: 2016, p. 2ss). La figura de Demara fue el tema de una película (El Rey de los impostores) en 1961 con Tony Curtis. La "filosofía" de Demara consistía en dos convicciones: "One was that in any organization there is always a lot of loose, unused power lying about which can be picked up without alienating anyone. The second rule is, if you want power and want to expand, never encroach on anyone else's domain; open up new ones" (Crichton: 1959, p. 102).



se transforma progresivamente en el elemento y en la experiencia reales de su propia vida. Todo se convierte en vacío o en imitación, en pura vanidad. Toda su creatividad se consume en hacer creer a los otros que él es alguien. En total correspondencia con las palabras de Macbeth, su vida se vuelve un cuento contado por un idiota...

¿Por qué Carrère compara a este impostor con el Anticristo? Me parece que es a causa del poder de la *nada* y de la aniquilación que éste articula y encarna.

Alguien comparó a J-C. Romand con un agujero negro (Cfr. Bauduin: 2007, p. 82): este agujero tiene un inmenso poder gravitacional, y el espectador simplemente tiene que tener muy mala suerte para encontrarse en su cercanía, porque puede absorberlo y aniquilarlo sin piedad. En la figura de J-C. Romand, este poder destructivo es parte de la fuerza a través de la cual, como impostor, trata de mantener intacta una falsa identidad a toda costa. De tal forma, sus crímenes son tan sólo una manifestación parcial de esta fuerza a través de la cual la realidad que puede desenmascararlo tiene que ser aniquilada. Uno no se convierte necesariamente en un impostor después de cometer algún crimen. En el caso de J-C. Romand, esto ocurre al revés: una vez que se encuentra poseído por sus propias mentiras, el crimen se vuelve algo a lo que el impostor no puede escapar, a menos que alguien lo desenmascare justo antes. “¿Cómo podría haber sospechado, nos dice Carrère, que había algo peor que ser desenmascarado rápidamente, el no haberlo sido, y que esta mentira pueril (la primera mentira durante los exámenes) le haría dieciocho años más tarde masacrar a sus padres, a Florence y a los niños que todavía no tenía?” (*Ibid.*, p. 77).

El final del fascinante informe de Emmanuel Carrère sobre este caso nos relata los últimos días del proceso de J-C. Romand: sus últimas palabras y las cartas que había escrito a la familia de su esposa. Lo que dice es más bien vergonzoso. Él ya ha perdido todo crédito posible, pero ahora incluso parece intentar seducir a su audiencia por última vez. En términos que (a la luz de su crimen) suenan inverosímiles, pide perdón, declara con lágrimas en los ojos cuánto ama a sus dos hijos y a Florence, su esposa. Pide perdón a sus padres y, en una oración, le ruega a Dios que estén en algún lugar del cielo. De pronto, actuando como un creyente arrepentido, como un “*Diabolus simius Dei*”, su discurso suena embarazosamente sentimental, falso, inapropiado.

### 3. IMPOSTURA Y “L’ESPRIT DE SÉRIUX”

Ahora bien, no cada caso de impostura conduce a este trágico desenlace. Hay, en efecto, muchos tipos de impostores. En este caso, lo que es falso es la realidad de la persona como tal. Este hombre vivió una identidad falsa, y detrás de esta máscara, no había nada más. Pero algunos impostores pueden (como identidad) permanecer a cierta distancia de la realidad falsa que producen. Un falsificador de arte como Elmyr de Horo pudo vivir el tipo de vida más extravagante en Ibiza (Cfr. Irving: 1969), vendiendo Picassos o Modiglianis falsos. Pero también en estos casos el proceso de la impostura es un proceso de aniquilación: es decir, un proceso a través del cual algo falso o de imitación es considerado de tal manera que al mismo tiempo vuelve borrosa o neutraliza nuestra vigilancia y aprehensión de la realidad o por lo menos las exigencias correspondientes para definir lo que es real y lo que es falso. En otras palabras, este proceso suspende la urgencia de cualquier distinción entre lo real y lo falso, entre lo original y la imitación, y se aprovecha de esta suspensión.

Desde luego, esta suspensión puede ser llevada a cabo de diferentes maneras. Para que algo o alguien pueda afirmarse a sí mismo como una imitación exitosa, tiene que destruir al original. O bien matas al modelo que quieres imitar (Tom Ripley) o destruyes el Picasso original que falsificas (Cfr. Polet: 2006). Pero, como ya señalé anteriormente, también puedes neutralizar la diferencia sustituyéndola:

por ejemplo, produces una imitación que parece más real que el original. En este caso degradas una diferencia cualitativa (de clase) – la distinción original-imitación – y la conviertes en una diferencia *de grado*. Este Picasso real parece mucho menos convincentemente típico y menos único que el pintado por Elmyr de Horo o por Beltracchi. Más aún, como el mismo Elmyr dijo: si cuelgas una pintura falsa en un museo por 20 años, se vuelve real... Profesional consumado del engaño, se dijo de él que había violado al mundo del arte y fue denostado como una verdadera “vergüenza al mundo de la verdad y el arte”. De Horo, dejando a todos en ridículo, pudo ser capaz de neutralizar las categorías de un mundo para el cual las distinciones establecidas entre lo que es real y lo que no, cuentan como principios absolutos y son establecidas como inquebrantables, como si se tratasen de una ley divina.

Tal vez esto explica por qué secretamente disfrutamos o nos sentimos fascinados por los impostores. Ellos logran burlarse (dejándolos desarmados) de aquellos que, dotados de su conocimiento y honorables títulos académicos, creen representar la verdad y la autoridad. Asimismo, estos miembros del *establishment* artístico, o de cualquier otra institución que se supone representa la verdad y la autenticidad, suelen identificarse a sí mismos con la posición de prestigio que éstos ocupan, frecuentemente padeciendo lo que Sartre denominó “l’esprit de sérieux” (el espíritu de seriedad). No se trata aquí de una determinación psicológica; la expresión se refiere a la manera en que ciertos individuos experimentan su relación con la realidad, siendo irreducible tal relación al dominio de los sentimientos. *L’esprit de sérieux* reprime o niega el carácter contingente de lo que él representa, cuán relativo y vulnerable es el valor de aquello que hace. En ese sentido, él mismo podría ser impostor: de hecho, tal vez sea el peor de todos, aquél que permanece ajeno a la *vanitas* de su existencia. Indiscutiblemente, sus figuras no sufren aquello que, desde 1970, Pauline Glance ha denominado el *Síndrome del Impostor*.

#### 4. PARODIA DE LA IMPOSTURA

De hecho, este término es muy confuso. El objetivo de los que investigan este síndrome es encontrar todo excepto una impostura real. En estos diagnósticos lo que se trata de detectar no son impostores genuinos, *sino aquellos que creen ser uno*. En cierta forma, estos últimos son *impostores falsos*...

El *Síndrome del Impostor* se define de esta forma: “La experiencia psicológica de creer que los logros de uno mismo han sido posibles, no por medio de habilidad genuina, sino como el resultado de haber sido afortunado, o haber trabajado más que los otros, o haber manipulado las impresiones de otras personas” (Rose Clance: 1993, p. 495), o bien de manera más breve: “Una experiencia interna de falsedad intelectual” (Sakuklu y Alexander: 2011, p. 74). Este patrón común, como estos investigadores afirman, “se observó primero en estudiantes universitarias y profesionales altamente exitosas, quienes, a pesar de sus logros, eran incapaces de internalizar la opinión de ser competentes y talentosas” (*Ibid.*, p. 495). Mientras tanto, las investigaciones en este campo han demostrado que la cantidad de víctimas que padecen este síndrome es mucho más amplia de lo que se esperaba originalmente. Sin embargo, el objetivo principal sigue siendo el mismo: aquellas personas que “se sienten como un fraude” son frecuentemente profesionales altamente calificados e individuos marcadamente exitosos que son incapaces de “internalizar su éxito” (*Ibid.*, pp. 74-75). Un sitio web holandés dedicado a este problema (sitio exclusivamente reservado para mujeres) ofrece una cita de la directora del Fondo Monetario Internacional, Christine Lagarde (catapultada, así, a ser el caso paradigmático de una profesional altamente exitosa), que dice: “Nos preparamos más de la cuenta. Asumimos, de alguna manera, que no tenemos el conocimiento necesario para ser capaces de comprender las cosas en su totalidad”<sup>9</sup>. Desde luego, puedo imaginar a Varoufakis ofreciendo algunas razones objetivas y evidencias muy concretas

para secundar el hecho de que, efectivamente, la directora del *Fondo Monetario Internacional* admita no ser capaz de “comprender las cosas en su totalidad”. Pero no es esto lo que está en juego, sino justo lo opuesto. Lo que la víctima del Síndrome del Impostor afirma sufrir es el sentimiento de duda de sí mismo. Se dice que ese sentimiento es “bastante real” (¿qué podría ser un falso sentimiento de duda?): te sientes como un fraude, los progresos que has hecho no parecen resultado de tus propios méritos, atribuyes tus éxitos a la buena suerte, etc. De modo conciso: la víctima del *Síndrome del Impostor* atribuye la naturaleza de sus problemas, no ya al valor tal vez contingente de lo que hace efectivamente, sino al muy subjetivo dominio de los sentimientos mentales. Es, sin embargo, bastante claro que algunas profesiones parecen ser más susceptibles de experimentar que el significado y la relevancia de lo que hacen es bastante vulnerable y relativa: ¿quién en la escena de la política, la economía o la cultura contemporáneas no tiene que admitir no ser capaz de “comprender las cosas en su totalidad”? Pero resulta interesante ver que, en estos estudios clínicos dedicados al *Síndrome del Impostor*, cualquier referencia al contenido, al mundo, a la realidad... se encuentra eclipsado. La descripción del Síndrome del Impostor (también denominado “imposterismo”) como “fenómeno” no difiere del enfoque de los estudios clínicos clásicos y contemporáneos en los que el individuo es en primer lugar explicado como una entidad mental. En este sentido, uno no puede liberarse de la impresión de que, como tal, todo el discurso concerniente a este “síndrome” es en sí mismo sintomático de este enfoque que trata de abordarlo. Y que ese enfoque tiende a aislar toda una categoría de comportamientos y experiencias de aquello que, desde la perspectiva fenomenológica, se denominó “intencionalidad”, para así poder objetivar las experiencias (reducidas a sentimientos) y calificarlas como síndrome. De esta manera, muchas investigaciones buscan “correlaciones” entre este síndrome y otros fenómenos, así como uno puede buscar correlaciones entre la emergencia de ciertos virus y los cambios climáticos, intoxicaciones alimenticias, etc. Por ejemplo, a través del *indicador Myers-Briggs* se ha registrado una “correlación positiva” entre el fenómeno del impostor y la introversión, Bussotti ha investigado la correlación con la *Escala de Clima Social en la Familia*, otros investigadores han empleado la *Forma de Investigación de la Personalidad* para explorar la relación entre “la tendencia a ser un impostor y una amplia gama de rasgos de la personalidad”, etc. (Rose Clance:1993, p. 496). Uno no puede sino preguntarse cómo (dadas todas estas investigaciones clínicas y científicas) el síndrome no haya encontrado todavía su lugar en alguno de los DSMs editados hasta ahora.

Debido a que el concepto de “Imposterismo” ha sido amputado de su contenido intencional (realidad objetiva), su uso se volvió tan común que terminó por atraer a muchos parásitos (falta de auto-estima, modestia, timidez, “vulnerabilidad a los sentimientos de vergüenza”, complejos de inferioridad...). En relación a la complejidad de las situaciones reales en las cuales este “sentimiento” puede ser experimentado, el uso y la descripción del síndrome está tan libre de complicaciones y es tan indeterminado que finalmente puede funcionar como una forma de realidad en sí misma, confiriéndole al término y a lo que éste supone que representa un tipo de objetividad digna de la cosa real. El “Síndrome del Impostor” afirma ser una entidad objetiva (aunque mental) en sí misma, pero en cuanto fraude llega a funcionar como el agujero negro que describíamos hace poco: absorbe todo lo que encuentra a su alrededor y disuelve las distinciones pertinentes. Como resultado, puede conectar o entrar en relación con muchos otros “sistemas”, tanto individuales como sociales. Es sorprendente ver, por ejemplo, cómo el síndrome fue utilizado en el contexto de las políticas de género y discriminación. En el sitio web holandés de Vreneli Stademaier es presentado como una nueva barrera interior que explica por qué las profesionales femeninas tienen expectativas tan bajas en carreras exitosas<sup>10</sup>: una barrera interna que refuerza el efecto de la barrera externa, el así denominado “techo de cristal” (*glass ceiling*) que

10 “La mayor barrera que encuentran las mujeres al realizar sus sueños es su propia inseguridad. Racionalmente, las mujeres talentosas saben que son capaces y adecuadas. Y aun así temen caer a través de la canasta”: <http://fuckdieonzekerheid.nl/>

mantiene a las minorías y a las mujeres incapaces de ascender a los peldaños superiores de la escalera corporativa, independientemente de sus logros o aptitudes, generando la desigualdad. Algunos autores incluso llegan a afirmar que el *Síndrome del Impostor* puede afectar a cualquiera independientemente de cualquier diferencia sexual y que puede constituir una barrera en el uso completo del capital humano de la nación: a nivel social o individual... Tal vez esto explica por qué una compañía como Volkswagen (renombrada por su transparencia y su honestidad tecnológica) invierte una ingente cantidad de dinero en la investigación de lo que aquí (en tierras alemanas) se denomina como el síndrome de "Hochstapler". Más aún, puedo sospechar que en nombre de ese "capital humano" algunos "coaches", "consultores de negocios" y "terapeutas"<sup>11</sup> consiguen superar cualquier tipo de barrera inhibitoria para desarrollar su propio capital financiero.

A pesar de que el término fue acuñado en 1970, parece que finalmente encontró su camino para desarrollarse a sí mismo e invadir varios niveles de la sociedad (compañías privadas, instituciones públicas, partidos políticos, etc.). Recientemente, alguien advirtió que "se estima que un 70 % de la gente va a experimentar al menos un episodio de este *Síndrome del Impostor* en sus vidas" (Gravois: 2011, p. 78), con el mismo tono en que alguien puede ser advertido de que va a contraer la viruela al menos una vez en su vida. Verse aquejado por el *Síndrome del Impostor* no está exento de peligros. Este síndrome se presenta como una verdadera enfermedad, un tipo de virus mental. Se nos hace saber que "los síntomas subclínicos resultantes de los temores de impostura pueden, si se prolongan demasiado, conducir a niveles clínicos de depresión y ansiedad". De esta manera, el así denominado fenómeno se volvió tan amplio y tan poco preciso que otro investigador (Kets de Vries) propuso introducir una nueva distinción: entre impostor en un sentido amplio ("reconocido como un aspecto normal del comportamiento social") y los "Impostores Neuróticos" (Sakuklu, J. y Alexander: 2011, p. 79).

Una vez atrapados en ese nivel clínico, se alza la cuestión de la cura: los investigadores frecuentemente proponen dos alternativas: fortalecer el verdadero ser del cliente (¿Cuál? ¿El que tiene un sentimiento *real* de ser un fraude?) y reducir su dependencia de los otros. Como una condición para la primera (es decir, de la "incorporación del ser interior"), Rogers prescribe "una cálida aceptación de todos los aspectos de la persona, una comprensión del mundo interior de la persona y una actitud en el terapeuta de autenticidad y honestidad emocional" (Rogers: 2003, p. 499). En cuanto al segundo punto (lograr la independencia respecto a otros, excepto quizás respecto del terapeuta), las estrategias pueden variar. Una de ellas es bastante significativa: En *YouTube* uno puede encontrar una pequeña presentación acerca del *Síndrome del Impostor*, realizada por "La escuela de la vida" (*The school of life*). De hecho, contiene todos los clichés que se suponen describen el cliché de lo que el *Síndrome del Impostor* es en realidad. Esto hace las cosas fáciles: el filme dura solo 5 minutos... Pero hay una escena que encuentro particularmente llamativa y confusa... Para poder superar el falso sentimiento de ser un fraude, cuando degradas tus propios logros contemplándolos a la luz de los logros de alguna imagen idealizada de otros individuos altamente exitosos, lo único que tienes que hacer es adaptar [relativizar] tu idea. Sólo sigue el consejo del filósofo Montaigne, quien alguna vez dijo que 'los reyes y las damas son como nosotros, porque justo como nosotros hacemos, ellos cagan y se tiran pedos'".

Dado el hecho de que, como hemos visto, este fenómeno natural fue alguna vez sugerido como el método para detectar al verdadero impostor, es decir, el Anticristo, el consejo ofrecido por los maestros de "la escuela de la vida" indirectamente (y supongo también que de forma involuntaria) implica que la mejor manera de protegerte a ti mismo de tus sentimientos de falso "impostorismo" es imaginarte a todos aquellos "individuos altamente exitosos" como impostores reales.

11 En el sentido que le da Furedy (2003).

¿Quién sabe? Podemos empezar a suponer que el “sentimiento” de ser un fraude ayuda a reprimir la conciencia de ser uno verdadero. Mi incertidumbre es una “fortaleza interior” que ayuda a protegerme contra el *insight* del valor frágil y perecedero de las cosas que hago o que amo. La realidad de este último es neutralizada y transformada en una falsa realidad, una sombra, el así llamado mundo interior de los sentimientos y las creencias. Tal vez esta transformación presupone un proceso más amplio que permite reprimir un aspecto determinado de nuestra relación con la realidad y, de esta manera, hacerlo inconsciente.

## 5. CONCLUSIONES. EL GRANO DE NADA

Alguien alguna vez me contó cómo recuerda claramente el día en que su hija pequeña mintió tal vez por primera vez. Él, como también su niña, estaba profundamente desconcertado. Ella comenzó a llorar y él salió de su cuarto con la triste sensación de que de ahora en adelante algo se había roto y se había ido para siempre: la inocencia. Ambos habían experimentado lo que Jankélévitch denominó “la gravité du premier mensonge chez un enfant” (Jankélévitch: 1942, p. 14). Este es el día en que descubres “la profondeur inquiétante de la conscience” (*Ibidem*). Esta mentira abrió entre el padre y su hijita una distancia infinita: ésa que es propia de una conciencia, capaz de formar pensamientos privados y de razonar secretamente. Pero también para la niña, supongo, esta primera mentira se revela como una pérdida: una mentira no es un error, un error producto de nuestra ignorancia. Manifiesta de pronto la existencia de algo así como una voluntad, cuando no una intención, de engañar o, por lo menos, de esconder la verdad. Pero esa posibilidad no nos llega de ninguna parte, hace su aparición en un “éclair qui signifie notre virginité perdue” (*Ibid.*, p. 15). Esta mentira irrumpe en la vida mental como un “instante”: imprevisto, porque hace a la idea de premeditación e intención posible en cuanto tal. Pero también irrecuperable: lo que se introduce de pronto es la conciencia de todo un nuevo conjunto de distinciones incontenibles: entre el yo y el otro, entre el yo y el mí mismo (mi así llamado “verdadero ser”), entre mi intención (o voluntad) y mi acción, entre lo que supongo que está bien y lo que está mal, entre la verdad y la mentira, etc. Esta simple mentira abre en la inocente niña una inagotable fuente de posibilidades, o mejor, la infinitud de la distinción como tal entre lo que es real y lo que es posible. Supongo que esto es exactamente lo que significa convertirse en lo que Sartre designa como *un être pour soi* y sentir el vértigo de la libertad. Pero ser confrontado con la efervescencia de la vida mental de uno mismo también significa experimentar continuamente el hecho de que, en relación con lo que es real, “no consigo entender las cosas en su totalidad”. No porque yo continuamente “cambie de ideas”, sino más bien, porque mis ideas me obligan a cambiar.

Pero una mentira, apareciendo de la nada, no es todavía en sí misma una impostura. He intentado mostrar cómo un impostor consigue quedarse atrapado por la mentira y trata de resistir el riesgo de ser absorbido en cualquier momento por esa nada. ¿Cómo? Por medio de exacerbar e intensificar la mentira hasta tal punto que ésta debilite, o reprima, la conciencia de lo que es real o falso, y genere (cree) confusión. Es este proceso de inflación continua lo que en su totalidad puede ser visto como una forma de represión, tratando de conjurar la nada a partir de la cual surge la mentira. O la conciencia que tenemos de esta nada, o mejor aún, la conciencia que somos una vez que esta nada nos afecta. Así pues, el impostor trata de disolver en sí mismo todas las distinciones generadas por esa primera mentira, ese grano de nada: por ejemplo, resistiendo el impacto de la distinción entre lo real y lo posible, resistiendo la distracción continua del bien y la verdad. El impostor quiere vencer o ir más allá de esa nada o ese Anticristo que mancilla la virginidad de su inocencia. Y desde luego, convertirse en un impostor tan radical como J-C. Romand no es sino una manera de lograr este proceso. Individuos menos sofisticados

se contentarán con el “esprit de sérieux”: evitando toda forma de ambigüedad y *equivocidad*, mientras que el impostor inflará precisamente esa ambigüedad hasta el punto de no retorno.

En su libro más reciente, *Le royaume*, Emmanuel Carrère retoma al caso de J-C. Romand, de su conversión religiosa y de su forma de vida cristiana. Escribe: “Él tiene un miedo terrible no de mentirnos a nosotros, me parece que este ya no es su problema, sino de mentirse a sí mismo. De ser una vez más el juguete de aquello que está mintiendo o engañando dentro de sí mismo, esto que siempre ha mentido, y que yo he llamado el Adversario y ahora toma el rostro de Cristo” (Carrère: 2016, p. 418).

La conversión como protección contra la nada del Anticristo que lo ha conducido al abismo en el que cayó, con la esperanza de que esta nueva “verdad” no perderá ninguna porción de su poder para convencerlo (razón por la cual, tal vez, se pasa la vida en la cárcel rezando todo el día sin interrupción) y consiga reprimir lo que lo aleja del bien. Puedo imaginar cómo esa “incertidumbre” interior desemboca en una verdadera pesadilla. *La pesadilla de estar produciendo la imagen de Cristo como el Anti-Anticristo*. Me parece que tal persona sufre de lo que yo llamaría el “síndrome del Anticristo”. Esta es la pesadilla de alguien que teme ser alejado o distraído una vez más de lo que en un cierto momento él creyó o, al menos, de lo que esperaba verdaderamente poder ser<sup>12</sup>.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Armogathe, J.-R. (2005). *L'antéchrist à l'âge classique. Exégèse et politique*. Mille et une nuits, Paris.
- Armogathe, J.-R. (2013). Figures de l'Antéchrist à l'Âge classique. In: Damont, J. Ch. (ed.), *Figures de L'imposture. Entre philosophie, littérature et sciences*. Les Editions Desjonquères, Paris.
- Bauduin, A. (2007). *Psychanalyse de l'imposture*. PUF, Paris.
- Carrère, E. (2000). *L'adversaire*. Folio, Paris.
- Carrère, E. (2016). *Le royaume*. Folio, Paris.
- Crichton, R. (1959). *The Great Imposter. The Amazing Careers of Waldo Demara*. Random House, New York.
- Furedy, F. (2003). *Therapy Culture: Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age*. Routledge, London.
- Gravois, J. (2011). “You're not fooling anyone”, citado por: Sakuklu, J. y Alexander, J. (2011). The Impostor Phenomenon, *International Journal of Behavioral Science*, 6, 1.
- Highsmith, P. (1993). *The Talented Mr Ripley*. Vintage Books, London.
- Irving, C. (1969). *FAKE! Adventures of the Greatest Art Forger of Our Time*. McGraw-Hill, New York.
- Jankélévitch, V. (1942). *Du mensonge*. Confluences, Paris.
- Konnikova, M. (2016). *The Confidence Game*. Viking, New York.
- Mc Ginn, B. (2000). *Antichrist. Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*. Columbia University Press, New York.
- Polet, G. (2006). *Excusez les fautes du copiste*. Folio, Paris.
- Rose Clance, P. (1993). The Imposture-syndrome, *Psychotherapy*: 30, 3.

12 En su libro, Emmanuel Carrère habla de una manera muy conmovedora del momento en que Pablo (Paul) empieza a temer la idea de que él mismo (el mono de Cristo) pueda ser un impostor o incluso el anticristo. Por lo tanto, advirtió a los Gálatas, diciéndoles: “Aunque un ángel del cielo viniera a decirte algo distinto de lo que yo te dije, no deberías creerlo. Aunque viniera a decirte algo distinto de lo que te dije, no deberías creerme. Tendrías que maldecir al ángel, tendrías que maldecirme a mí” (*Ibid.*, p. 238).

- Rogers, C. (2003). On becoming a Person, A therapist's view on psychotherapy, citado por Rose Clance, P (1993). The Imposture-syndrome, *Psychotherapy*: 30, 3.
- Sáez Rueda, L. (2015). *El ocaso de Occidente*. Herder, Barcelona.
- Sakuklu, J. y Alexander, J. (2011). The Impostor Phenomenon, *International Journal of Behavioral Science*, 6, 1.
- Smerlak, M. (2016). *Les trous noirs*. PUF, Paris.





## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 23, n°. 80 (ENERO-MARZO), 2018, PP.93-105  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.  
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

## La filosofía ante la grave patología del orden patriarcal

Philosophy in the Face of the Serious Pathology of the Patriarchal Order

José Antonio PÉREZ TAPIAS

Universidad de Granada, España.

## Resumen

El orden patriarcal que marca nuestras sociedades implica una grave patología civilizacional cuyas causas no han sido erradicadas, a pesar de los parciales logros del movimiento feminista. El sufrimiento que genera el dominio que el orden patriarcal impone y la injusticia que acompaña a las desigualdades entre hombres y mujeres, obligan a profundizar en una patología de civilización que tiene en la razón patriarcal un vector fundamental. La tradición filosófica no ha superado el sesgo patriarcal en ella dominante. El pensamiento feminista supone para la filosofía una interpelación insoslayable de cara a repensar la humanidad que somos atendiendo a ineludibles exigencias de justicia que las mujeres plantean. Salir del orden patriarcal supone una filosofía otra.

**Palabras clave:** Patología; patriarcalismo; feminismo; igualdad; filosofía.

## Abstract

In spite of the partial achievements reached by the feminist movement, the patriarchal system still in force in our societies leads to the conclusion that there is a serious pathology in our civilization and the causes of this pathology have not been eradicated yet. The suffering produced by the dominance imposed by the patriarchal system together with the injustice resulting from the inequality between men and women make it necessary to delve into a civilization pathology that has a basic vector in patriarchal reasoning. The philosophical tradition has not overcome this patriarchal bias. In philosophy, feminist thought represents an unavoidable appeal to rethink our humanity and obliges us to heed women's demand for justice. In order to cut off from the patriarchal order "an other" philosophy is required.

**Keywords:** Pathology; patriarchy; feminism; equality; philosophy.

### **1. HUMANIDAD DE MUJERES Y HOMBRES. LA UNIVERSALIZACIÓN DEL FEMINISMO CONTRA LA REALIDAD TRANSCULTURAL DEL PATRIARCALISMO. EXIGENCIAS DE IGUALDAD FRENTE A LA BARBARIE MACHISTA**

Los hechos, a la vista de los comportamientos machistas que se dan en nuestra sociedad, y del orden patriarcal que en ellas sigue imperando, obligan a reconocer que no hemos llegado a asumir con todas las consecuencias que los seres humanos somos miembros de una humanidad constituida por mujeres y hombres que deben estar en pie de igualdad y que por igual han de ver respetada su dignidad. La discriminación y las diferentes formas de violencia que sufren las mujeres muestran que estamos lejos de que tal postulado ético, con sus implicaciones políticas, sea seguido como se debiera. Se confirma así que las estructuras sociales, las pautas culturales y los modos de pensar que a ellas acompañan, formando parte de la legitimación de las instituciones en las que el patriarcalismo se apoya y se mantiene, continúan reproduciendo actitudes y comportamientos machistas que generan incalculables dosis de sufrimiento en las mujeres y una desigualdad estructural entre varones y mujeres que repercute muy negativamente en la vida de las personas y en la dinámica de las sociedades. Es por ello que tal combinatoria de sufrimiento subjetivo e injusticia objetiva, con el resultado de “vidas dañadas”, exige hablar de algo más que de un mero déficit en una realidad antropológica, desgraciadamente transversal a la mayoría de las culturas, de manera tal que, por la hondura de sus raíces, podemos decir que se trata de una verdadera “patología de civilización”.

Algo quedó mal predispuesto desde situaciones muy lejanas en el tiempo para que la relación entre varones y mujeres quedara marcada desde profundos registros culturales, con su consiguiente sello sociopsicológico, por unas prácticas de dominio del hombre hacia la mujer que, atravesando épocas y culturas, aún no han sido erradicadas. La *naturalización* de ese dominio ha hecho que se viera una y otra vez reforzado o reeditado bajo nuevas circunstancias sociohistóricas, quedando como parte incuestionada del paisaje que en cada sociedad se configura como su mundo. La misma filosofía no ha sido ajena a ese verse impregnada por los valores del orden patriarcal dominante y sólo en tiempos recientes va siendo capaz de poner esos valores en cuestión y de proceder, además, a la correspondiente crítica de la propia tradición. Siendo así, el pensamiento feminista no puede ser visto de ninguna manera como el vector sectorial de una suerte de reflexiones marginales, sino que ha de situarse como eje impulsor de un replanteamiento de la filosofía misma que, desde a ontología hasta la ética, dé lugar al discurso crítico con potencia emancipadora que reoriente la filosofía hacia un nuevo modo de ver la humanidad que somos como aportación necesaria para salir de la grave patología civilizacional que supone la pervivencia del injusto orden patriarcal. La *razón patriarcal* apareció como la forma en que la razón misma quedó autoconformada para un recorrido cultural de milenios<sup>1</sup>. Y aún nos vemos atrapados en el mismo...

No vamos a negar que en lo que llamamos tradición cultural de Occidente, la que reconoce sus raíces en el mundo clásico greco-latino y en la cultura judía (no son las únicas raíces), mucho se ha pensado, bastante se ha dicho y algo se ha hecho en torno a todo lo que supone y exige esa doble vertiente (mujeres y hombres) de la humanidad que somos. No obstante, aun considerando los avances de las mujeres en las sociedades occidentales (tampoco en todas por igual), en cuanto a reconocimiento jurídico-político de derechos y a su consideración de hecho en la vida social, no queda más remedio que reconocer que el patriarcalismo heredado desde muchos siglos atrás (milenios) no ha sido erradicado y, con él, pautas de comportamientos machistas que se siguen dando en las relaciones sociales e interpersonales en muy diversas órbitas. Es el machismo cuyas manifestaciones más extremas son las

<sup>1</sup> Son aplicables al patriarcalismo los criterios con los que hablar de una “patología social de la razón”, tal como hace Axel Honneth (Cfr. Honneth: 2009, pp. 27-52).

de una violencia contra las mujeres (violencia machista, por tanto, violencia de género) que no se ha conseguido erradicar del todo, hasta el punto de dar lugar a luctuosas noticias sobre mujeres asesinadas que hacen que se tambalee la conciencia colectiva, aunque sin que ello llegue a provocar en modo suficiente la necesaria praxis cultural para acabar con el orden patriarcal que sigue siendo el humus sobre el que se reproduce el machismo y desde el que germina los comportamientos violentos.

Por fortuna, a pesar de lo que supone un orden patriarcal del que la sociedad no se ha librado ni en la así llamada *cultura occidental*, se ha ido abriendo paso socialmente la convicción cada vez más compartida acerca de la necesidad de reforzar el compromiso con las luchas de las mujeres por la igualdad, por su libertad, por su dignidad. Se trata de verdaderas “luchas” cuando hay que multiplicar esfuerzos en torno a esos objetivos, cuando amenazan nuevos y graves retrocesos en los avances que se han ido consiguiendo respecto a ellos. Si, por un lado, tenemos una secular desigualdad entre hombres y mujeres, que se acentúa siempre en tiempos de crisis en los cuales las diferencias sociales se incrementan, nos encontramos, por otro, con fuertes regresiones, debidas a políticas muy conservadoras que afectan a derechos de las mujeres recogidos incluso en leyes.

Frente al patriarcalismo que sigue impregnando las estructuras y modos de vida culturalmente asentados, la emancipación de las mujeres sigue siendo tarea que reclama los mejores y mayores empeños. El movimiento feminista convoca, pues, a la ciudadanía de las diferentes sociedades (con ecos muy distintos) a metas de igualdad de género en las que adquieren concreción sus objetivos emancipatorios. Es obligado constatar que, junto a logros políticos en cuanto a igualdad entre hombres y mujeres, queda en la vida social mucho que conquistar. No sólo hay que contar con lo que legalmente se establezca, sino con lo que debe cambiarse modificando pautas sociales, incluidas las que se dan en el ámbito doméstico. Es pertinente a ese respecto recordar aquello que decía Adorno sobre el orden arcaico de la casa, visto como aquél “donde más impera la dialéctica hegeliana del señor y el siervo” (el señor y la sierva) (Adorno: 1987, p. 173). A través de todas las vías posibles, por tanto, ha de continuar la *revolución feminista* como “revolución que ocurre” (así llamó la filósofa Agnes Heller a la revolución que en el Renacimiento cambió estructuras y mentalidades), la cual en gran medida marcó el siglo XX y ha de consolidarse en el XXI (Cfr. Heller: 1980).

Protagonizando el feminismo una revolución pacífica no por ello puede dejar de afrontar reacciones que, por lo mismo, cabe considerar contrarrevolucionarias. No hay que olvidar que se trata de acabar con la más antigua opresión de una “clase” sobre otra (Engels lo hacía notar, ampliando el concepto de clase que Marx y él elaboraban como categoría fundamental para entender los procesos sociales), vinculada a la organización social de la reproducción que, en correlación con la producción, ha perdurado durante milenios hasta llegar a nosotros con raíces culturales que hacen difíciles los cambios (así aborda la cuestión Lidia falcón en su obra “clásica” *La razón feminista* introduciendo la perspectiva de un “modo de producción doméstico” como el “lugar” de la explotación de las mujeres que ha ido dándose solapándose con distintos modos de producción respecto a los cuales ha sido complemento necesario para ellos)<sup>2</sup>. Esa cultura patriarcal, cuyo rostro más bárbaro aparece en el machismo que en sus manifestaciones extremas llega a execrables crímenes de violencia de género, hay que superarla tanto en sus rasgos más ostensibles como en sus registros más inconscientes. La revolución feminista implica un nuevo modelo de sociedad; en definitiva, una revolución cultural. Ésta, por lo demás, no deja de necesitar los cambios políticos con los que dialécticamente ha de articularse, los cuales tanto han de atender a la dinámica del reconocimiento como a las exigencias de una justa redistribución, en este caso entre hombres y mujeres, de las cargas y beneficios que socialmente se generan (Cfr. García: 2013, pp. 91-92).

2 Cfr. Falcón (1994), especialmente Primera Parte.

Si la emancipación de las mujeres es obra de las mujeres mismas (suya es la iniciativa), sus objetivos, como ha ocurrido con otros movimientos, se juegan su viabilidad si, desde y para el reconocimiento de la diferencia, se articulan con capacidad de universalización, implicando al conjunto de la sociedad. Hace años Victoria Camps, en *El siglo de las mujeres* (Cfr. Camps:1998), ya hablaba de la “universalización del feminismo”, lo cual, dada la fáctica universalidad del patriarcalismo, también ha de entenderse hoy en clave transcultural. Y dado, además, que lo que está de hecho universalizado es un capitalismo sin fronteras, la universalización del feminismo por fuerza ha de cuestionar la lógica capitalista (a ello llevará la afirmación de la mujer como *sujeto*, planteando una subjetividad construida allende la competitividad a todo generalizada impuesta por el modelo masculinizante que lúcidamente, junto al sociólogo Manuel Castells, denuncia Marina Subirats (2007). ¿No van juntos machismo y competitividad? De la mano se les puede ver en nuestros tiempos de crisis.

## **2. INVISIBILIZACIÓN DEL DOMINIO Y PRÁCTICAS DISCRIMINATORIAS CONTRA LAS MUJERES**

A pesar de los avances conseguidos en algunas de nuestras sociedades, son aplastantes las evidencias de ciertas condiciones sociales que ello mismo da pie a pensar que quizá sea por esa patencia por lo que se convierten, a fuer de obvias, en invisibles. Ocurriría como la fuerza de la costumbre al moverse en cierto paisaje cotidiano: no se repara en lo que lo hace singular, que de alguna manera se invisibiliza. O viene a suceder en lo que es tan inmediato como medio en el que nos movemos, que ni siquiera se plantea la posibilidad de su no existencia: queda tan invisible como el agua para los peces. Es decir, el machismo forma parte de lo que no se ve, de tan cotidiano como es. Aunque de suyo es evidente, tan evidente es el machismo que, no queriéndose ver, resulta que lo invisibilizado es a la vez la situación de las mujeres, de muchas mujeres por desgracia aún sometidas a poderes de signo patriarcal. Casi puede decirse entonces, mirando a través, que la evidencia del sometimiento de muchas mujeres invisibiliza el machismo que existe, como si lo *naturalizara*, dándolo por lo que hay sin más debido a una inapelable constitución de la misma realidad. Es ese doble juego de invisibilidades que se retroalimentan la una a la otra, como las dos caras de la misma moneda, lo que oculta la realidad de dominio que las mujeres siguen padeciendo... Y ello a pesar de tantas luchas de generaciones y de una revolución feminista, ni mucho menos culminada, pero con notables logros en su haber (Cfr. Pérez Tapias y Ascarza: 2015, p. 154ss ).

Frente a lo que pudiera pensarse, no es fácil seguir adelante con esa revolución de las mujeres, es decir, con un cambio de las mentalidades, de las pautas culturales, de las costumbres, de las leyes, de las estructuras de poder..., para que mujeres y hombres nos viéramos lejos de viejas estructuras de dominio y viviendo en efectiva igualdad de género. No lo decimos sólo respecto de sociedades y culturas donde, por desgracia, las estructuras patriarcales y el consiguiente dominio machista son de rigidez extrema. También cabe constatarlo respecto de nuestras sociedades occidentales, aun reconociendo lo conseguido. Pero la tarea sigue siendo ardua mientras las estructuras de poder se ubiquen culturalmente en el lado de *lo masculino* como el supuesto sitio que, sin el debido cuestionamiento, se les atribuye como si por la naturaleza de las cosas les correspondiera. El machismo (no lo olvidemos) es lucha por el poder: lucha tácita, soterrada, por conservar un poder que se resiste a ser perdido, el poder que siglos de cultura bajo el dominio de la figura paterna han puesto a disposición de una mitad de la sociedad frente a la otra. Esta otra, la del lado de *lo femenino* que sigue reivindicando transformaciones feministas, es la que quedó y en buena parte está aún, fuera de la dinámica de las decisiones sobre lo socialmente relevante, en distintos ámbitos y niveles. El llamado “techo de cristal”, como el tope, también invisible, respecto a las pretensiones de igualdad de las mujeres, lo evidencia.

Las reivindicaciones de igualdad en órdenes sociales desiguales siempre han resultado desestabilizadoras y, por ello, han tratado de reprimirse. Para llevarlas adelante han hecho falta esfuerzos colectivos inmensos, organizativos, de lucha política y de batallas ideológicas. Es también el caso de la igualdad de género, que tiene que afrontar los obstáculos fácticos, no sólo radicados en las estructuras sociales, sino además los que la cultura ha magnificado a partir de lo dado por la naturaleza. Por eso, la lucha de las mujeres se tuvo que plantear, como dijo Esperanza Guisán, cual, si fuera una especie de lucha "contra natura", cuando en verdad ha sido y es una lucha por la dignidad frente a imposiciones culturales montadas sobre cómo socialmente se organizó, junto a la producción, todo lo relativo a la reproducción. La lucha "contra natura" es, así, denodado esfuerzo por transformar las estructuras de poder de una sociedad que hizo del dominio patriarcal su clave de bóveda (Cfr. Guisán: 1983).

Ahí está, como la filósofa Amelia Valcárcel viene señalando desde hace décadas (Cfr. Valcárcel: 2013, pp. 162-164), la batalla que hay que ganar para que la dignidad de las mujeres sea realidad jurídico-política, social y cultural, plenamente afirmada. Entonces la invisibilidad de la situación real de las mujeres dejará de ser la consecuencia de ese gigantesco anillo de Giges con el que la sociedad se ha cegado, en este caso ocultándose a sí misma su realidad para no ver sus propias estructuras de dominio. Hasta que no llegue ese momento de la plena visibilización de las mujeres (antesala de real transformación), la sociedad seguirá escandalizándose por los brutales crímenes de violencia de género que lamentablemente se producen, conmocionando a la opinión pública cuando saltan a los medios de comunicación, y que no son sino manifestaciones extremas de la barbarie machista alentada desde los posos de una cultura patriarcal no superada. Pero es esa misma sociedad la que ha de estar pendiente de dar los pasos decisivos para que el patriarcalismo deje de ser el caldo de cultivo donde germina el machismo, donde se siembran las semillas del maltrato que de sus mismas parejas reciben muchas mujeres y que, a veces y por desgracia, da lugar a crímenes aberrantes que siguen segando las vidas de muchas de ellas.

Ese hombre machista que denigra a la mujer, que la maltrata y que hasta puede llegar a asesinarla, es el depurado producto maligno de toda esa cultura de dominación en la que él se cree el rey de la selva en que convierte su propia casa, pero en el fondo cargado de los miedos y temores de quien no alcanzó la madurez como persona. Pues de eso se trata: de madurar en igualdad mujeres y hombres (por supuesto, en la misma relación de pareja, en la que el amor no puede en verdad darse desde la patológica posesividad que al machismo acompaña), para tratarnos con el respeto que exige la dignidad que en común hemos de reconocernos como propia de cada cual.

Pues en verdad no hay sistema de dominio que no esté asentado sobre el temor. Forma parte de la dominación cultivar el miedo y hacerlo crecer en sus diversas variantes para que quienes están sometidas a la misma no se levanten contra ella. Lo paradójico es que quienes están en posición dominante tampoco se libran del miedo. Empeñarse en conquistar la libertad y romper las cadenas de la sumisión es lo que activa la emancipación que desde abajo hace que se tambaleen las seguridades de los de arriba. Éstos no dejan de ser los que en un orden patriarcal con milenios de existencia reaccionan temerosos contra todo intento de las mujeres por cambiar la injusta estructura de dominación que, aun con logros históricos que la suavizaron, no deja de pesar sobre sus vidas y afectar a su dignidad.

Si la revolución feminista tiene en su punto de mira una cultura patriarcal que es imperioso dejar atrás es porque el patriarcalismo conlleva semillas de constante reproducción de barbarie en un mundo que se pretende civilizado. Desde el feminismo se sabe que son muchas aún las batallas que ganar por la efectiva igualdad de las mujeres respecto a los varones. Y se es consciente de que esas batallas seguirán siendo arduas porque el miedo a la igualdad es en la mentalidad patriarcal tan atávico como firmemente arraigado en las pautas de la dominación masculina. Es ese *miedo a la igualdad* el que

culturalmente hay que vencer, con las apoyaturas legales, políticas y sociales necesarias (clave es la tarea educativa con la que al respecto toda una sociedad se comprometa), ya que “las inercias culturales no ceden terreno con facilidad y cada centímetro de igualdad cuesta”, como bien dice la filósofa Amelia Valcárcel. La autora de *Sexo y filosofía. Sobre mujer y poder* con toda razón subraya lo que es tarea primordial: “Las mujeres deben mantener la seriedad que conviene a la exigencia de igualdad. Debe mantenerse la seriedad de quien sabe que lo que quiere y hace es legítimo y es mejor que lo que se ha hecho. Empeñarse en la radical igualdad humana no es ninguna fruslería, sino una toma de postura ética fuerte” (Cfr. Valcárcel: 2013, p. 139).

### **3. LA BRECHA SALARIAL, MÁS QUE UN SÍNTOMA**

La barbarie machista quedará atrás en una cultura en la que no haya lugar para patriarca alguno, en cualquiera de sus variantes. Mujeres y hombres en igualdad es el horizonte civilizatorio al que aspiramos. Sin embargo, permanecen fuertes obstáculos que impiden avanzar de manera más firme hacia ese horizonte civilizatorio. Así, señalando a uno de ellos, podemos preguntarnos: ¿por qué en tantos casos, a igual trabajo que realizan hombre y mujer, no perciben igual salario? Se trata de una pregunta por una realidad escandalosa (que adquiere mayores proporciones en tiempos de crisis), siendo pregunta a la que es imposible dar una respuesta satisfactoria. Es decir, una respuesta decente. Y si es así en muchos casos, tantos que afectan a millones de mujeres en nuestras sociedades (realidad que todavía, a pesar de los logros alcanzados en algunos países, es casi universal), algo está mal, muy mal, y no sólo en lo que llamamos mercado laboral, sino en lo que se refiere a los derechos de las mujeres en general.

En ese sentido, como recuerda la profesora mexicana Rubí de María Gómez en un magnífico texto sobre derechos humanos y derechos de las mujeres (Cfr. Gómez: 2001, pp. 75-106), el movimiento feminista viene insistiendo desde hace décadas en que sin derechos de las mujeres no hay derechos humanos. Y como es cierto (¡más allá de la equiparación en términos de fijaciones de salario mínimo!) que eso es así, cabe hacer la correspondiente traslación y decir que, sin derechos laborales de las mujeres, seriamente respetados, no hay derecho laboral justo. Y ambas cosas son las que quedan puestas de relieve con la clamorosa desigualdad que se da en los salarios que, a igual trabajo, reciben mujeres y hombres.

Se da, pues, una discriminación absolutamente injusta que tanto niega legitimidad al derecho laboral que la ampara como desmiente que los derechos humanos se tengan en cuenta igualmente para todas y todos. Es, por tanto, un imperativo ético-político dejar atrás esa práctica de diferencias salariales que tanto pesa sobre la desigualdad de las mujeres. Y ello hay que reivindicarlo, como hace el movimiento feminista, aún con más ahínco en esta época de crisis, cuando el regresivo acrecentamiento de la desigualdad social repercute con fuerza haciendo que también se retroceda en lo que a igualdad de género se refiere.

Es urgente impulsar todas las reformas legales que sean necesarias para equiparar a mujeres y hombres en sus remuneraciones, pero es de la máxima importancia trabajar para cambiar las mentalidades, que muchas veces siguen frenando procesos sociales que deben ser impulsados al máximo. Esa nueva “cultura” de igualdad hay que propiciarla hasta el punto de que llegue efectivamente al ámbito de las empresas, promoviendo una visión de la responsabilidad social corporativa que tenga en cuenta de modo decisivo esa variable. En la evaluación social y política de dicha responsabilidad social ha de primarse como criterio que las empresas potencien realmente esa igualdad de las mujeres. Después de todo se trata de que tanto desde el derecho laboral como, si es el caso anticipándose a lo que se codifica en leyes, en las mismas realidades económicas, se contribuya a una “despatriarcalización” de las relaciones sociales. Así como los procesos de descolonización fueron (y son) decisivos para la

emancipación de los pueblos, esa “despatriarcalización” es indispensable para la emancipación de las mujeres, empezando por un trato digno que impida que sean condenadas a vivir en la pobreza.

Con todo, no se nos ha de escapar que el recorrido para esa “despatriarcalización” desde el mismo ámbito económico se sigue presentando arduo. Hablamos de cambios institucionales y de modos de vida en una sociedad que ha desarrollado su modernización económica a la vez que dejaba pervivir interesadamente determinadas estructuras de dominio patriarcal en la vida social, y aún más en el seno de la familia. Es decir, las exigencias del sistema productivo se han hecho valer a costa de mantener un reparto de papeles apegado a lo tradicional en lo que son las relaciones entre varones y mujeres en sus biografías y vidas familiares. Es lo que se constata comprobando que muchas mujeres se han incorporado al mercado de trabajo, pero no en las mismas condiciones que los hombres, ni plenamente en muchas circunstancias: ahí quedan, como sostenedoras de un orden familiar tradicional que al sistema le viene bien como contrapeso del orden económico moderno. También encontramos que las mujeres están capacitadas por formación para cualquier carrera profesional, pero no con facilidades efectivas para desarrollarla, lo cual agrava las contradicciones sociales que en ese sentido se acumulan. Así, millones de mujeres, aspirando a su autonomía, se encuentran con impedimentos serios para ejercerla. De esa manera, la igualdad conseguida, en parte, acrecienta las aspiraciones de igualdad más efectiva, haciéndose evidente la distancia existente entre las realidades y las expectativas.

Esas tensas contradicciones, sucintamente apuntadas, siguen dándose en nuestra sociedad, lo que significa que el sistema tiene contradicciones no resueltas que hace recaer sobre mujeres y hombres, induciéndoles, por otra parte, a resolver en sus vidas privadas contradicciones que el sistema profundiza en la vida pública. Y precisamente para que esas contradicciones no exploten es para lo que el sistema, por vía de hechos, refuerza papeles tradicionales, a pesar de los discursos. Como subraya el sociólogo alemán Ulrich Beck (1998) cuando en su análisis aborda todas esas contradicciones, el sistema exige lo que niega (*Ibid.*, p. 131ss.). Por todo ello, exigir igualdad salarial, algo del todo inaplazable, es cuestión de derecho laboral justo, pero es también palanca decisiva para avanzar en la igualdad de género a la que debe llegar una sociedad que aspire a objetivos de justicia. Por dignidad.

#### **4. EL SESGO PATRIARCAL DE LA TRADICIÓN FILOSÓFICA. ANDROCENTRISMO DE LA FILOSOFÍA MODERNA**

Las estructuras de dominio de una cultura patriarcal, así como los comportamientos machistas que se han señalado, no se sostienen sólo por mera correlación de fuerza entre sexos. Cabe decir que en tanto hay una “lucha de sexos”, como situación conflictiva estructural, sucede en ella como en la lucha de clases: los mecanismos ideológicos juegan un papel decisivo, de forma tal que no cabe pensar en la erradicación del antagonismo sin acometer la tarea de hacer frente a la ideología dominante que lo incentiva y, a la vez, lo encubre o, al menos, distorsiona su percepción. En el caso de la cultura patriarcal dicha ideología dominante, machista, se nutre de muy diversos ingredientes, desde los provenientes de las tradiciones religiosas hasta los enraizados en ideas políticas y leyes jurídicas. Hay que decir que la filosofía, a lo largo de su historia en lo que ha venido a ser cultura occidental, aun criticando en diversos momentos la ideología dominante, en el terreno del dominio patriarcalista ha contribuido en no poca medida a mantenerla y, a veces, a reforzarla. Por ello es de todo punto justificada una obra como la que en su día acometió la filósofa Celia Amorós: *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, centrada en poner de relieve y criticar el sexismo ideológico que impregna a la mismísima historia de la filosofía (Amorós: 1994).

Es cierto que una ideología sexista de corte patriarcalista está presente en la historia de la filosofía de cabo a rabo. La filosofía, a pesar de la crítica que le es constitutiva, no fue capaz de desmarcarse



suficientemente de lo que era un rasgo de la cultura. Y por ello mismo contribuía a su reproducción. Tal hecho se ha dado sin que hubiera clara consciencia de ello, lo cual, sin restar nada de “culpabilidad” respecto a que así fuera, se explica por la *naturalización* del machismo que ha sido imperante socialmente, configurándose en la cultura como lo obvio. De esa forma, el machismo en que el patriarcalismo mostraba su cara comportamental se ha dado como lo que corresponde a cómo son las cosas en el orden social establecido, lo cual se convierte en algo a la postre *normativo* porque las cosas deben ser como a este respecto siempre han sido. De tal guisa, la coyunda patriarcalismo-machismo ha ocultado la realidad de las mujeres, en la facticidad de la vida social y en el discurso que se impone en la dinámica cultural. Quedó así el patriarcalismo como incuestionable de hecho. La falta de distancia crítica respecto a él es análoga a la que en su día hubo respecto a un marco sociopolítico esclavista, en el cual no se ganaba distancia suficiente para poner a crítica la esclavitud, lo cual se compadecía bien con lo que el sistema económico necesitaba en cuanto a una mano de obra baratísima que asegurara su rentabilidad. Así, al igual que la esclavitud formaba parte del *paisaje social* (recordemos la justificación de Aristóteles al respecto en su *Política*), como si no se viera para, viéndolo, someterlo a crítica, la discriminación, y en muchos casos explotación, soportada por las mujeres ha quedado en la zona de sombra para la mirada social. Eso, que tan claramente fue así en el mundo antiguo, es sorprendente que siga con pocos cambios en la época moderna. Su espíritu crítico se quedaba a medio camino y el mismo machismo que se cuela en el pensamiento moderno hace que su *filosofía del sujeto* sea muy androcéntrica. La condición y situación de las mujeres queda en la zona oculta, como el colonialismo quedó en lo que no quiso ver una modernidad que eludió hacerse cargo de lo que suponía su reverso, el cual además la hacía posible.

El pensamiento feminista ha puesto el dedo en la llaga patriarcalista de la filosofía occidental. El sujeto moderno, presentado como universal, no sólo estaba pensado de modo muy etnocéntrico, sino que las categorías con que la reflexión se adentraba en su condición (desde la condición epistémica hasta su concreción política) eran las acuñadas desde y para una visión androcéntrica en la que, de hecho, la subjetividad se expresaba maculinamente en su autorreferencia. La universalización del discurso respecto a la subjetividad como definitoria de la humanidad dejaba así fuera a la mitad de la humanidad: las mujeres.

Desde las páginas cartesianas sobre el *ego cogito* hasta las ideas pedagógicas de Rousseau la filosofía moderna ha ido dejando el rastro de su sesgo patriarcalista. Las pensadoras feministas no han ahorrado esfuerzos en ponerlo de relieve. Y si de las connotaciones androcéntricas del trascendentalismo kantiano se pasa a las opiniones explícitas de Kant, por ejemplo, sobre las mujeres, queda negro sobre blanco la valoración discriminatoria que el pensador de Königsberg hacía sobre las mismas. Es la línea que adquiere trazos más gruesos con la conocida misoginia de Schopenhauer o en las enfáticas declaraciones de Nietzsche al respecto (por más que se interpreten después sosteniendo que apuntan a una visión distinta de la mujer como si fuera la correlativa a su concepción del *superhombre*). No queda la cosa mucho mejor, aunque sí haya más matices, en el tratamiento hegeliano de todo lo relativo a la mujer, recluida en el mundo de la familia, en el ámbito de la comunidad o en la esfera de lo privado. Después de todo, en tales órbitas es donde se mantiene esa proximidad a la naturaleza propia de lo femenino, mientras que el ámbito masculino es el de la cultura, el de lo público, el del Estado. En tal sentido, la valoración de Hegel sobre la mujer, sirviéndose de la figura de Antígona, no deja de ser androcéntrica por mucho que se exalte su valor frente a Creonte, representante del poder político (*Ibid.*, p. 40ss).

## 5. ENFOQUE MATERIALISTA Y PENSAMIENTO DE LA DIFERENCIA EN EL REPLANTEAMIENTO FEMINISTA DE LA SUBJETIVIDAD

Desde el pensamiento feminista, la crítica no se limita a señalar el carácter androcéntrico o el sesgo patriarcal de la misma filosofía moderna. Por el contrario, además de poner de relieve los

factores contextuales que hacen que los “textos” mantengan ese punto ciego que hace que no se vea el propio condicionamiento machista y se olviden de la mujer en sus consideraciones pretendidamente universalistas sobre lo humano, quienes han reflexionado críticamente sobre ello han indicado una causa que de raíz también origina ese error de perspectiva. Tal causa es el olvido del cuerpo, de lo que supone la realidad corporal en la condición humana, la cual es realidad sexuada siempre. Marginado el cuerpo, empezando por su apartamiento a una posición secundaria como mera *res extensa* que solo funciona como soporte temporal de la *res cogitans*, ésta sí constitutiva de la humanidad, se percibe lo humano (y no deja de ser corporalmente) en todo caso como apoyado en “órganos sin cuerpos”, dicho sea con elocuente expresión de Rosi Braidotti (2000, p. 85 ss).

La mencionada filósofa italiana aboga por repensar la condición humana desde unos nuevos parámetros materialistas que no *espiritualicen* lo humano al modo usualmente intelectualista que se viene haciendo desde Platón. Tal enfoque materialista, además, encuentra un buen aliado en el *pensamiento de la diferencia*, como el que Deleuze expone con especial ahínco en *Diferencia y repetición* (Cfr. Deleuze: 2012), considerando que ofrece un indispensable marco para pensar la diferencia sexual, en cada caso configurada como diferencia de género, desde un paradigma en el que la diferencia no se aborda como secundaria respecto a la identidad, como si fuera meramente lo negativo, o lo deficitario, o lo pasajero, correspondiente a lo que no es plenamente idéntico a sí mismo. La diferencia, las diferencias son prioritarias en una realidad que se define ontológicamente por la pluralidad. La humanidad plural, por consiguiente, ha de considerarse partiendo de la diferenciación que se da en su seno entre varones y mujeres, la cual da lugar a ese constante devenir de unos y otras, de unas y otros en esa búsqueda y construcción de sí que imprime a la propia existencia la dimensión de *nomadismo* que Braidotti pone de relieve.

Una antropología que se haga cargo de la interpelación feminista exigiendo salir del enfoque patriarcalista ha de acometer, por tanto, la crítica de la limitada noción de sujeto con que el pensamiento moderno se ha movido. Así, además de poner radicalmente en cuestión el dualismo cartesiano, que corre a favor del androcentrismo, ha de enfrentarse a la concepción de un sujeto trascendental como el que presenta Kant. Éste, como señala Amelia Valcárcel de manera incisiva, se presenta como un sujeto que “no nace, no tiene sexo, no muere”, siendo frente a tal abstraccionismo falaz que ha de hacerse valer lo que exige un pensamiento que por su índole feminista es capaz de situar la reflexión en una órbita que no soslaye ni la corporalidad, ni la temporalidad, ni la dimensión sexual, claves que son constituyentes de la *humanidad* de todas y todos (Cfr. Valcárcel: 2008, p. 173ss).

El particular sesgo de un universalismo que luego no está a la altura de lo que dice pretender se hace notar muy llamativamente en la obra de Rousseau. Si éste lleva la *filosofía del sujeto* a la universalización del sujeto político al considerar al hombre como ciudadano (el cual, además, desde el punto de vista normativo de su filosofía política, no pierde su autonomía en tanto que en la comunidad política obedece la ley por ser él mismo coautor de ésta como colegislador en la democrática tarea de dar concreción a la “voluntad general”), resulta que ese hombre en verdad es varón, dado que el autor de *El contrato social*, en el *Emilio*, sin ir más lejos, relega a la mujer (Sofía) al ámbito de la privacidad doméstica, donde ha de desplegar su potencial afectivo en su relación con quien sea su esposo. La igualdad de quien criticó la desigualdad no llega a la defensa efectiva de la igualdad entre mujeres y varones (Cfr. Rubio: 1997, p. 73ss.).

Incluso en quienes se van abriendo a una perspectiva más amplia, tratando de salir del corsé androcéntrico, los pasos son muy tímidos. Una figura significativa en ese sentido es la de George Simmel, el cual, en su artículo de 1911 sobre “Lo relativo y lo absoluto en el problema de los sexos” (Cfr. Simmel: 1999, pp. 73-114), presenta la asociación que culturalmente funciona, que ya era subrayada

por Hegel, entre lo masculino vinculado al mundo objetivo y lo femenino relacionado con el ámbito de la subjetivo (la frialdad de la razón, en el primer caso, y la calidez de los afectos en el segundo), para proponer la necesidad de superar ese reparto de papeles en el que la mujer quedaba en posición *relativa* al hombre, que fijaba su propia situación de preponderancia como *absoluta* para la mujer. Con todo, a pesar de lo tímido del enfoque, lo cierto es que Simmel apuntaba a la necesidad de un replanteamiento radical de esa correlación entre masculino y femenino en la construcción de la subjetividad, más bien de las subjetividades. Una teoría de la “subjetividad crítica”, como dice Mario T. Ramírez (2001, pp. 129-143), no puede dejar de entrar a fondo en tal replanteamiento, llevándolo al lenguaje mismo de la reflexión filosófica. La conformación del “sí mismo como otro” de la que habla Ricoeur también habría que formularla como la de “sí misma como otra”.

## **6. LAS MUJERES EXIGEN JUSTICIA. DIFERENTES PROPUESTAS PARA REPENSAR LO HUMANO DESDE LA INTERPELACIÓN FEMINISTA**

No son baladíes las cuestiones relativas al lenguaje, por más que no siempre sean fáciles de abordar ni tampoco haya que confiar los cambios social y políticamente necesarios sólo a la introducción de nuevas pautas lingüísticas que tengan en cuenta las consideraciones de género. Mas lo cierto es que la lengua es en cada caso (dicho sea, al modo heideggeriano) una “acepción de mundo”. Con un lenguaje cargado de expresiones machistas resulta difícil salir de una visión del mundo patriarcal. Si en cualquier batalla política es cuestión fundamental quién y cómo pone nombre a las cosas (obligado recordar al Benjamin que recoge en su reflexión este tema “adánico”), estribando en ello buena parte de la confrontación ideológica, en el largo recorrido hacia la emancipación de las mujeres es igualmente fundamental liberar al mismo lenguaje de la forma androcéntrica con la que estructura ontológicamente la realidad. Cómo avanzar en esa dirección también es objeto de debate en el mismo campo del feminismo. De hecho, la manera en que las mujeres despliegan la autorreferencia a ellas mismas es objeto de polémica entre el llamado *feminismo de la igualdad* y el que se presenta como *feminismo de la diferencia*.

El *feminismo de la igualdad* sabido es, como su misma denominación pone de relieve, que pone sus miras en el logro de la igualdad de género, acabando con las discriminaciones que pesan sobre las mujeres colectivamente (por lo demás, de ninguna manera reducibles a un colectivo más de los que encontramos en la realidad social, pues es “mitad” de la población, presente en todos los colectivos sociales de los que hablemos). Conviene reparar en que la igualdad de género es distinguible, pero indisoluble respecto de la igualdad social como objetivo emancipatorio radicalmente democrático, por más que en el tratamiento de esa relación de cara a erradicar las desigualdades no haya que diluir lo que específicamente reclama la lucha contra la desigualdad de género. De suyo, el *contrato social* que en términos igualitarios conlleva la ciudadanía democrática, bajo el modo de relacionalidad hombre-mujer que sigue dándose en el vigente orden patriarcal, sigue conllevando ese contrato de servidumbre en detrimento de las mujeres que se mantiene bajo lo que Carol Pateman llama “contrato sexual” (Cfr. Pateman, 1988). La injusticia que anida en el mismo es la que debe ser erradicada.

Por su parte, el *feminismo de la diferencia* ha puesto el acento en las características propias de lo femenino, en valores de la feminidad, considerando que no deben verse sacrificados tras el logro de relaciones no discriminatorias entre hombres y mujeres, es decir, la diferencia ha de salvarse siendo revalorizada como componente de lo que implica el principio de justicia. Desde esa perspectiva es como ese feminismo de la diferencia ha subrayado como aportación de las mujeres a una dinámica social moralmente orientada lo que supone una “ética del cuidado”. Sin duda, las tareas de las mujeres en torno al “cuidado” en el ámbito doméstico o en otros ámbitos en el seno de las relaciones sociales (tareas vinculadas a lo que en general corresponde a la *reproducción* de la vida humana, que no solo tiene que

ver con el nacimiento, sino con todo lo que es sostén de la vida en las trayectorias de los individuos y, por ende, de las sociedades) implican valores morales y prácticas interpersonales absolutamente imprescindibles. Por ello, plantearse revalorizarlas no es para que permanezcan como carga exclusiva de las mujeres, que si así fuera seguirían siendo discriminadas, sino para generalizar esos valores y esas prácticas al conjunto de la sociedad, a los varones, por tanto, pues de todos es responsabilidad un “cuidado” de unos respecto de otros que, por lo demás, también requiere la implementación de políticas públicas que permitan llevarlo a cabo sin que sea en detrimento de los proyectos personales y la autorrealización individual de unas y otros.

La “ética del cuidado”, volcada hacia el “otro concreto” en perspectiva que ha de complementar la del “otro generalizado”, de cara también a su razonable *politización* (por ejemplo, a través de una ley de protección de la autonomía de las personas dependientes), no puede plantearse al margen de una “ética de la justicia” (Cfr. Benhabib: 1990, pp. 119-149). Ésta ha de precederla y la enmarcarla para que los objetivos de igualdad de género no se vean menoscabados so pretexto de una encubierta distribución social de papeles con sesgo de reciclado machismo como lo que puede darse vinculando unilateralmente el “cuidado” a la mujer por el hecho de haber sido así tradicionalmente. En tal caso estaríamos ante una sutil reedición de esa originaria división social del trabajo que ya Engels, en su tan citada obra *El origen de la familia, la propiedad y el Estado* (Cfr. Engels: 1986), situó a la raíz de lo que entendió como primera forma de antagonismo de “clases” (permitiéndose, obviamente, ese uso en sentido lato del término “clase” para dar cuenta de la desigualdad de género que acompañaba a la desigualdad social).

La necesidad de no escorar el pensamiento feminista hacia un diferencialismo que lo haría regresivo (en ello caen ciertos planteamientos de la órbita del *ecofeminismo*) obliga a un planteamiento que equilibre, como en otros casos, reconocimiento de la diferencia y exigencias de igualdad. Si no es así se corre el riesgo, señalado, por ejemplo, por Celia Amorós, de que *las diferentes* se vean recluidas de nuevo, sin ser su objetivo, en el círculo cerrado de las idénticas entre sí en relación a los varones, que por su posición de dominio sí seguirían haciendo valer su diferencia ventajista sin necesidad de proclamarla ni siquiera a ese respecto entre ellos por verse como *iguales* entre sí, comparados con las mujeres. De ahí la irrenunciabilidad de la igualdad de género, la que conviene a quienes como mujeres quieren hacer valer su diferencia desde la no discriminación, de forma que no se las reduzca a la marginada situación de las meramente idénticas (Cfr. Amorós: 1994, pp. 29-48).

A la hora de conjugar igualdad y diferencia hay que tener en cuenta las múltiples formas en que, claro está, pueden presentarse las diferencias. La individualizada identidad de género se conforma bajo muchas variantes. En ese sentido, si un enfoque como el que sostuvo en su día Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*, sintetizado en su planteamiento acerca de que la mujer no nace, sino que se hace (bien es verdad que a partir de la realidad de su sexualidad, habida cuenta de lo que supone la experiencia del “cuerpo vivido”, magníficamente tratada por Merleau-Ponty (1975) desde su fenomenología), fue muy clarificador cuando lo formuló, la consciencia respecto a las modulaciones de género a partir de la diferenciación sexual ha alcanzado la cota que corresponde a la pluralidad de formas en que la “construcción” del género (personal, socioculturalmente mediada) se da. En términos de género, por ello, no se puede hablar de hombres y mujeres sin más. Hay muchas formas de vivir la masculinidad y la feminidad, y no sólo las que se articulan en relaciones heterosexuales, sino las que conllevan las relaciones homosexuales de gays y lesbianas. A ello hay que sumar lo que implica la transexualidad como diferenciada construcción de género, como muy bien, junto a todo lo demás, subraya Judith Butler en *El género en disputa*, ya convertida en obra de referencia (Cfr. Butler: 2007).

La necesidad de atender a toda esa gama de diferencias sin disminuir un ápice las exigencias de igualdad, planteándolas con renovado ahínco en el terreno político (entre otras cosas, quedan por romper

muchas variantes del “techo de cristal”), es lo que lleva a Fina Birulés a presentar la necesidad de superar la que a veces se ha entendido como oposición entre los comentados feminismos de la diferencia y de la igualdad. En su libro *Entreatos*, la filósofa catalana insiste especialmente, con acentos arendtianos, en lo imperioso que es para las mujeres ganar cotas de libertad política que incluso están más allá del inexcusable reconocimiento de derechos (Cfr. Birulés: 2015). Desde otras latitudes, la ya mencionada profesora Rubí de María Gómez, con clara intención de superar posiciones que no deben quedar atascadas en su antagonismo, apunta a la necesidad de replantear a fondo el pensamiento antropológico a partir de las imprescindibles aportaciones del pensamiento feminista (Cfr. Gómez: 2013). Una nueva concepción de la realidad humana debe así abrirse camino (se atreve a hablar de un nuevo *humanismo*), la cual estará en mejores condiciones de hacer valer pretensiones de universalidad, así como de prestar la apoyatura reflexiva crítica y normativa, incluyendo dimensión utópica, para un quehacer político de signo emancipador que ha de llevar la “lucha de sexos” (en analogía con la realidad fáctica de la lucha de clases) al terreno de un proyecto civilizatorio en el que mujeres y varones podamos reconocernos como tales tratándonos como rigurosamente iguales. Es decir, dejar atrás el orden patriarcal supondrá no otra filosofía más, sino una “filosofía otra”.

### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, T. W. (1987). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Taurus, Madrid.
- Amorós, C. (1994). Igualdad e identidad. In: Valcárcel, A. (comp.). *El concepto de igualdad*. Pablo Iglesias, Madrid.
- Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Paidós, Barcelona.
- Benhabib, S. (1990). El otro generalizado y el otro concreto. La controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista. In: Benhabib, S. y Cornella, D. (eds.). *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre política de género en las sociedades de capitalismo tardío*. Alfons el Magnànim, Valencia.
- Birulés, F. (2015). *Entreatos. En torno a la política, el feminismo y el pensamiento*. Katz, Madrid.
- Braidotti, R. (2000). *Sujetos nómades*. Paidós, Barcelona.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós, Barcelona.
- Camps, V. (1998). *El siglo de las mujeres*. Cátedra, Madrid.
- Deleuze, G. (2012). *Diferencia y repetición*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Engels, F. (1986). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Planeta, Barcelona.
- Falcón, L. (1994). *La razón feminista*. Vindicación feminista, Madrid.
- García, D. E. (2013). Valores culturales y construcción política. Reclamos pendientes en torno al género. In: Alcalá, R. (coord.). *Política y valores en las relaciones interculturales*. DGAPA/UNAM, México.
- Gómez, R. de M. (2001). Género, cultura y filosofía. In: *Ibid.* (coord.). *Filosofía, cultura y diferencia sexual*. Plaza y Valdés, México DF.
- Gómez, R. de M. (2013). *El feminismo es un humanismo*. Anthropos, Barcelona.
- Guisán, E. (1983). Contra natura. *Revista de Filosofía*, Chile, 6.
- Heller, A. (1980). *El hombre del Renacimiento*. Península, Barcelona.
- Honneth, A. (2009). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Katz, Buenos Aires.
- Merleau-Ponty, M. (1975). *Fenomenología de la percepción*. Península, Barcelona.
- Pateman, C. (1988). *The Sexual Contract*. Stanford University Press, California.

- Pérez Tapias, J. A. y Ascarza, L. (2015). La invisibilidad de lo evidente. In: Pérez Tapias, J. A (2015). *Por un socialismo republicano. Análisis y propuestas para una democracia radical*. Universidad de Granada, Granada.
- Ramírez, M. T. (2001). El sujeto diverso. Feminismo, lenguaje y cultura. In: Gómez, R. de M. (coord.), *Filosofía, cultura y diferencia sexual*.
- Rubio, A. (1997). *Feminismo y ciudadanía*. Instituto Andaluz de la Mujer, Sevilla.
- Simmel, G. (1999). Lo relativo y lo absoluto en el problema de los sexos. In: Id., *Cultura femenina y otros ensayos*. Alba, Barcelona.
- Subirat, M. y Castells, M. (2007). *Mujeres y hombres. ¿Un amor imposible?* Alianza, Madrid.
- Valcárcel, A. (2013). *Sexo y filosofía. Sobre "mujer" y "poder"*. Horas y horas, Madrid.
- Valcárcel, A. (2008). *La política de las mujeres*. Cátedra, Madrid.



## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 23, n°. 80 (ENERO-MARZO), 2018, PP.107-118  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.  
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

# Individuo y cultura. Reflexiones en torno al problema epistemológico de la patología cultural

Individual and Culture. Reflections on the Epistemological Problem of the Cultural Pathology

Adrián BERTORELLO

CONICET, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

### Resumen

el presente trabajo tiene como tema plantear el problema de la relación entre individuo y cultura, psiquismo y sociedad, con la finalidad de encontrar una orientación para responder al interrogante sobre la posibilidad de hablar de un sufrimiento (patología) cultural. La investigación toma como punto de partida las tesis centrales de la paradoja antropológica de Massimo de Carolis. Desde ese planteamiento específico se intentará proponer dos perspectivas para establecer las relaciones entre individuo y cultura, a saber, la ontología de la obra de arte de M. Heidegger y la semiótica de la cultura de Y. Lotman.

**Palabras Clave:** Obra de Arte; texto artístico; cultura; subjetividad.

### Abstract

The subject of this paper is to propose the problem of relationship between individual and culture, psychism and society with the goal to find an orientation to response the question about the possibility of a discourse on cultural pathology. The present investigation starts from the central thesis of Massimo De Carolis's anthropological paradox. From this specific approach it will try to compare two perspectives about the relationship between individual and culture, namely, Martin Heidegger's work of art ontology and the culture semiotics of Y. Lotman.

**Keywords:** Work of art; artistic text; culture; subjectivity.



## 1. INTRODUCCIÓN

Las reflexiones que se exponen en este trabajo tienen como tema central el vínculo entre individuo y cultura. La perspectiva desde la cual se abordará este tema es el de la patología. Es evidente que desde el punto de vista del individuo tiene sentido hablar de sufrimiento psíquico. La neurosis, la histeria y las distintas formas de psicosis son fenómenos patológicos de corte individual. Esta misma afirmación puede extenderse también a otras formas de sufrimiento como la depresión, la angustia, la melancolía, el duelo, etc. En general, el sufrimiento psíquico es un fenómeno que remite a un sujeto singular.

Lo que, a primera vista, no resulta evidente es la afirmación de una patología cultural. La posibilidad de hablar de un sufrimiento que recaiga sobre un sujeto colectivo se vuelve problemática justamente por la diferencia ontológica que existe entre el individuo y el dominio de la cultura. La evidencia del sufrimiento psíquico individual descansa en la evidencia ontológica del individuo. Con ello quiero decir que un individuo puede ser identificado fácilmente mediante una *deixis ad oculos*, mientras que una cultura carece de esta forma de identificación. Si una cultura no puede ser identificada perceptivamente es porque su estatuto ontológico es muy distinto que el de los individuos realmente existentes. Justamente por esta diferencia ontológica se vuelve necesario validar una vía de acceso que permita hablar de formas de sufrimiento culturales.

En el presente trabajo intentaré validar un punto de vista que posibilite acceder al espacio de la cultura. De esta manera trataré de precisar el dominio ontológico al que pertenece dicho concepto. Con ello persigo la finalidad de encontrar un hilo conductor que permita establecer los límites dentro de los cuales se puede hablar de una patología cultural. Para lograr este objetivo comenzaré con la exposición de las tesis centrales del libro de Massimo de Carolis publicado en el año 2008 *Il paradosso antropologico. Nicchie, micromondi e dissociazione psichica*. La razón de esta elección radica en que sitúa las reflexiones sobre la relación entre cultura y patología en el plano del análisis heideggeriano del mundo. Asimismo, vincula el concepto fenomenológico de mundo con el espacio transicional de Winnicott. De esta manera no sólo logra validar, a mi juicio, una vía de acceso adecuada a una ontología de la cultura, sino también permite precisar en qué sentido se puede hablar de un sufrimiento cultural.

En segundo lugar, una vez establecido que el espacio cultural puede ser localizado ontológicamente dentro del fenómeno que Heidegger llama mundo, profundizaré esta perspectiva mediante una interpretación de las relaciones entre la exposición del mundo y la producción de la tierra en la conferencia *Vom Ursprung des Kunstwerkes* (1931/32) de Heidegger y el concepto de texto artístico de Y. Lotman. Con ello, me parece, será posible ver con mejor detalle el vínculo que hay entre individuo y cultura. Por último, en las conclusiones mostraré los rasgos comunes que tienen la noción de obra de arte y la de texto artístico.

## 2. LA PARADOJA ANTROPOLÓGICA: EL MUNDO COMO MICROMUNDO

Mi intención no es hacer un examen detallado de toda la argumentación del libro de Massimo de Carolis. Me limitaré sólo a reconstruir la hipótesis sobre el diagnóstico de la situación cultural contemporánea y a poner de manifiesto la red conceptual mínima que propone para validar justamente dicho diagnóstico.

El libro se sitúa históricamente en el presente. Lo describe, de manera general, como el pasaje de la modernidad a la posmodernidad<sup>1</sup>. En este tránsito cultural se puede localizar una determinada patología

<sup>1</sup> En realidad, apela a esta categoría por la siguiente razón: "el presente, en nuestro caso coincide con aquel profundo y problemático proceso que, en ausencia de criterios más incisivos, es todavía designado como pasaje de lo moderno a lo postmoderno" (De Carolis: 2017, p. 50).

cultural que De Carolis denomina como disociación psíquica. El hombre contemporáneo vive disociado en realidades paralelas. Como consecuencia de una falsa resolución de la constitución paradójica de su ser, el hombre contemporáneo se escinde patológicamente en una pluralidad de realidades que no se tocan entre sí:

Ahora, aquí hipotetizamos que en el mundo contemporáneo *esta cesura horizontal deja tendencialmente el puesto a una red de escisiones verticales*, que aíslan y separan una pluralidad de espacios circunscriptos – pseudoambientes, micromundos y, precisamente, nichos – diseminados sin un orden jerárquico y destinados a conducir una existencia paralela, al punto de ignorarse o de volverse intransitivos el uno al otro, más que entrar abiertamente en conflicto (destacado en el original) (De Carolis: 2017, pp. 73-74).

Este pasaje describe las condiciones existenciales contemporáneas como una vida errática y dispersa en una pluralidad de espacios autónomos. La justificación de semejante diagnóstico descansa en un conjunto de conceptos que están mencionados explícitamente en este pasaje y en otros que están dados por supuesto. Comienzo por aquellos que están supuestos.

El primero de ellos es el de paradoja antropológica. Con este término De Carolis quiere dar cuenta de la particular constitución ontológica del hombre. Para explicar el sentido de esta noción apela a diferentes vocabularios filosóficos. En la descripción de la paradoja antropológica está presente la antropología filosófica de Gehlen con sus referencias insoslayables a la biología de von Uexküll y la descripción fenomenológica del mundo de Heidegger. Desde el punto de vista biológico-filosófico de Gehlen, la paradoja surge cuando se compara el dispositivo anatómico del hombre con el de los animales. Mientras que los animales poseen un mundo circundante (*Umwelt*) programado de manera instintiva cuya función es establecer la distinción entre la señal y el ruido, es decir, entre aquello que es significativo y aquello que es caótico, los hombres poseen ciertamente un medio ambiente, pero están constitutivamente abiertos al mundo. Su dispositivo anatómico lleva consigo una estructura paradójica: al igual que los animales necesita de un límite, de un perímetro que lo proteja de un mundo constituido por una masa caótica de ruidos, pero, por otro lado, su propio ser implica “la exposición sin filtros a una infinitud caótica de contingencias” (*Ibid.*, p. 53). La paradoja antropológica no es otra cosa que la tensión ontológica entre dos espacios heterogéneos. Uno que protege, el mundo circundante. Y otro que amenaza, el mundo.

De Carolis recurre también a la fenomenología hermenéutica de M. Heidegger para expresar esta misma paradoja. Por un lado, se remite a la afirmación de la lección del semestre de invierno de 1929/30, *Die Grundbegriffeder Metaphysik*, según la cual el *Dasein* humano es un formador de mundo, es decir, abre el espacio de sentido. Y por otro, apela al ensayo *Der Ursprung des Kunstwerkes* en donde Heidegger introduce la producción de la tierra como polo tensivocontrapuesto a la exposición del mundo. En la figura de la tierra se incorpora al espacio del sentido una instancia que expresa claramente la contingencia ilimitada (*Ibid.*, p. 66).

La descripción de la paradoja antropológica como la tensión entre protección y amenaza implican también una referencia al vocabulario psicoanalítico. Esta nueva perspectiva teórica permite precisar conceptualmente cómo el hombre tramita, se posiciona frente al conflicto de su propia condición. En efecto, el problema que plantea la paradoja es una tensión limitrofe entre un espacio de protección y otro que está por fuera y que se alza amenazante. Dicho en una terminología más clásica, la paradoja expresa el conflicto de la mediación entre el interior y el exterior. De ahí que se torne inevitable la apelación al concepto de espacio transicional del psicoanalista inglés Donald Winnicott.

La tramitación no patológica de este conflicto radica en un espacio de mediación que no es ni exterior ni interior. El espacio transicional<sup>2</sup> es “una tercera zona” no conflictiva en el que se resuelve de manera feliz la paradoja. Hablar de resolución de la paradoja no significa eliminarla, ni disolverla, ni superarla. Al contrario, quiere decir aceptarla como tal. Son los objetos transicionales (cuyo ejemplo paradigmático es el oso de peluche) los que le permiten al niño transitar por esa mediación entre un mundo que los amenaza y un espacio que los protege. Pero los objetos no son más que el correlato intencional del jugar. Por eso se puede decir que la actividad lúdica, y de manera general, la creatividad son los modos existenciales que permiten terciar con el límite que separa lo exterior de lo interior, lo amenazante y lo hogareño.

De la introducción del concepto de espacio transicional como tercera zona que resuelve de manera no conflictiva (sin sufrimiento, por decirlo así) la paradoja, se sigue como contrafigura los modos patológicos de relacionarse con ella. Nuevamente surge aquí el discurso psicoanalítico. Pero el modelo ya no es Winnicott, sino Freud. De Carolis introduce las nociones de renegación (*Verneinung*) y fetichismo para mostrar de modo paradigmático cómo hay que pensar una patología de la paradoja antropológica. Ante la contradicción que surge entre la pulsión y la realidad puede haber dos maneras de posicionarse ante ella: la represión o la renegación. Mientras que el mecanismo represivo es una fuerza que mantiene oculto el deseo y privilegia, por decirlo así, el principio de realidad, la renegación, por su parte, consiste en un “no querer ver”. Se niega la realidad, pero en vez de reprimir el deseo, se crea una instancia mediadora que permite la convivencia entre ambos. Esa mediación que posibilita la conjunción pacífica entre deseo y realidad, entre lo interior y lo exterior, es el fetiche. Este se transforma así en la versión patológica del objeto transicional de Winnicott (De Carolis: 2017, p.92).

El fetichismo es claramente un fenómeno disociativo. Se trata, como dice explícitamente el pasaje citado más arriba, de una cesura vertical. De Carolis contrapone, desde un punto de vista metodológico, las disociaciones que siguen un esquema horizontal de las que se rigen por uno vertical. Ambos esquemas describen, de diversa manera, el vínculo entre lo psíquico y lo social, el individuo y la cultura, la pulsión y el símbolo. O en un plano de mayor generalidad, entre lo interior y lo exterior. El esquema horizontal expresa el punto de vista de la síntesis de lo múltiple. Lo específico de este esquema es que la relación entre pulsión y símbolo es de sumisión y de conflicto (*Ibid.*, pp. 68-69). Por el contrario, el esquema o cesura vertical libera una serie de espacios que están disociados entre sí. El fetichismo, con su mecanismo de la renegación, es el paradigma más claro de cómo funciona este esquema vertical: realidad y deseo no se sintetizan de manera conflictiva, sino que transcurren paralelamente. El fetichista, ante la amenaza del mundo y de la pulsión, parcela un espacio y se aísla. El tránsito del fetiche a la realidad no se produce de manera conflictiva porque son espacios paralelos.

El diagnóstico de la situación presente, del pasaje de la modernidad a la posmodernidad, toma como punto de partida el modelo psicoanalítico del espacio transicional winnicottiano y del fetichismo como modalidad patológica de tránsito por ese espacio. Pero esto es solo el punto de partida. El análisis propone una transposición al plano ontológico. Es decir, pretende ser un diagnóstico de las condiciones interpretativas en las cuales habitamos nuestro propio presente histórico. Esta transposición del plano de una psicopatología psicoanalítica individual a las condiciones ontológicas en las que una cultura se comprende a sí misma, esta transposición del punto de vista de una enunciación singular a una enunciación anónima<sup>3</sup> está garantizada epistemológicamente, no sólo por la introducción del concepto heideggeriano de mundo, sino también por la referencia que De Carolis establece con el proyecto foucaultiano de una ontología del presente (*Ibid.*, p. 50).

2 Para una exposición de esta problemática, Cfr. Bareiro (2012).

3 En el sentido de que no puede ser imputada a un “yo” individual.

Los conceptos ontológicos que describen la escisión vertical constitutiva del mundo contemporáneo en su versión patológica son los de nicho y micromundo. Estas nociones se corresponden claramente con el fetiche. El diagnóstico cultural de la situación de enunciación presente es que habitamos no un mundo, sino nichos y micromundos. La figura contemporánea patológica de la constitución paradójica del hombre radica en que los nichos y los micromundos, al igual que el fetiche, son espacios que disocian la contradicción entre protección y amenaza. Resuelven la paradoja mediante la producción de espacios disociados paralelos. El hombre contemporáneo no forma mundos, sino micromundos.

De Carolis toma el concepto de micromundo del ámbito de las investigaciones en inteligencia artificial. Un robot industrial, por ejemplo, puede operar de manera efectiva si está programado de modo tal que realiza un número acotado de actividades relativas al micromundo de su competencia. En el concepto de micromundo hay dos ideas complementarias: la primera es que se trata de un marco acotado, de una reducción de la realidad, de un espacio perimetrado dentro del cual un sistema informativo puede obrar con eficiencia. La segunda, es que un sistema se paraliza si tiene que enfrentarse a una realidad que está caracterizada por la variabilidad indeterminable de sus circunstancias (De Carolis: 2017, p. 121). De esta caracterización se sigue que el micromundo o, lo que es lo mismo, un nicho (*Ibid.*, p.124) no es más que un espacio semiótico<sup>4</sup> que surge por un acto de perimetración. Su objetivo es filtrar la contingencia ilimitada de la apertura al mundo. Ahora se puede apreciar la relación que hay entre los mecanismos psicológicos individuales disociativos y la formación de micromundos. En efecto, al igual que el fetiche, los micromundos son espacios paralelos que surgen por la amenaza del mundo con la finalidad de establecer un coto cerrado y extremadamente filtrado dentro del cual el hombre contemporáneo adquiere protección y seguridad. De Carolis (2017) caracteriza a los micromundos como “un perfecto refugio de la mente” (*Ibid.*, p. 124). La situación enunciativa contemporánea de la paradoja antropológica radica en que habitamos micromundos para huir del mundo. Lo decisivo de esta figura existencial consiste en que este habitar no es conflictivo, sino que se trata de una vida disociada.

### 3. OBRA DE ARTE Y TEXTO ARTÍSTICO COMO OBJETOS TRANSNACIONALES

En el punto anterior expuse la red conceptual mínima con la que De Carolis justifica su diagnóstico de la patología cultural contemporánea entendida como una existencia disociada en micromundos. Para centrarme sólo en la problemática de la relación entre individuo y cultura, dejé de lado dos aspectos fundamentales de su tesis, a saber, el problema del rito como una forma no patológica de transitar la paradoja, y la referencia al vocabulario político de su pensamiento.

En lo que atañe al tema específico de este trabajo, la estrategia argumentativa de De Carolis se puede desdoblar en dos momentos. En primer término, se sitúa en el punto de vista del concepto de mundo de Heidegger. Con ello, evita la dificultad del problema de la identificación del fenómeno cultural como un hecho singular. En efecto, el mundo concebido como una totalidad de significados o, desde otra perspectiva, como un espacio semiótico, no es un ente. Es decir, no puede ser identificado como un objeto. Tiene un status trascendental (*apriorisches Perfekt*) (Heidegger: 1986, p. 85). Como consecuencia de ello, el problema de la relación entre psiquismo y sociedad, individuo y cultura, como si fueran dos cosas heterogéneas que luego entran en relación, queda eliminado por la adopción de una perspectiva que se sitúa en una instancia impersonal. El mundo es, al igual que el espacio transicional de Winnicott, una tercera zona que no es ni interior ni exterior, que no es ni subjetiva ni objetiva, sino, más bien, tiene

4 De Carolis no habla de espacio semiótico, que es una noción que pertenece al vocabulario de Y. Lotman, sino de espacio lógico. El sentido es el mismo, a saber, da cuenta del marco dentro del cual se articula una significación determinada. Por este motivo, puede equipararse también a la noción heideggeriana de mundo (Cfr. De Carolis, 2017, pp. 107; 121-122). Para la caracterización del concepto heideggeriano de mundo como espacio de sentido referirse a Crowell (2001).

que ser concebido como un espacio de mediación. En él se reúnen los hombres y las cosas. Justamente para poner de relieve este carácter intermediario del mundo Heidegger lo llama el medio (*Mitte*) y el entre (*Zwischen*)<sup>5</sup>. En segundo lugar, De Carolis define el concepto de patología cultural en el marco de la relación entre mundo y micromundo. La patología es un problema limítrofe; surge cuando el ruido o, dicho en términos de Y. Lotman, lo alosemiótico cruza la frontera e irrumpe en el mundo. La formación de micromundos paralelos es la consecuencia dicho conflicto.

En este segundo punto del trabajo voy a continuar con la perspectiva trazada por De Carolis, según la cual, la vía de acceso adecuada para el planteamiento del vínculo entre individuo y cultura, es la caracterización del mundo como un espacio semiótico transicional concebido como una vía de acceso alternativa a la tradición conceptual que piensa dichas relaciones desde la oposición entre interioridad y exterioridad. Este segundo punto quiere ser tan sólo una contribución que amplía el camino teórico trazado por De Carolis. Para ello, pondré en relación dos conceptos que provienen de campos teóricos distintos pero que, a mi juicio, guardan un vínculo estructural muy estrecho. Me refiero a la descripción ontológica de la obra de arte como lucha entre exposición del mundo y producción de la tierra en la conferencia de 1931/32 *Vom Ursprung des Kunstwerkes* de Heidegger y al papel que tiene el concepto de texto artístico en la semiótica cultural de Y. Lotman.

Estos dos conceptos pueden ser analizados como objetos transicionales. En este sentido esta segunda parte se presenta como una ampliación de las tesis de De Carolis. Si bien hay una referencia explícita en su texto al ensayo de Heidegger de 1935/36, no conecta temáticamente el problema de la obra de arte con la de los objetos transicionales ni con la del espacio transicional. O para decirlo de otra manera, no toma como fuente de la formación de sus propios conceptos la ontología de la obra de arte. Más bien, tiene un valor ilustrativo de cómo en la producción de la tierra aparece una referencia a la contingencia.

Intentaré, a continuación, mostrar que la estructura ontológica de la obra de arte es un fenómeno transicional que puede servir como modelo para comprender las relaciones entre lo exterior y lo interior. En un segundo momento, abordaré la noción de texto artístico como concepto clave que usa Y. Lotman para hablar de la producción semántica en la cultura y, sobre todo, como paradigma para comprender las relaciones entre la conciencia y la cultura. Al establecer una comparación entre el mecanismo semántico de la obra de arte en Heidegger y el texto artístico en Lotman busco precisar mejor la interrelación entre individuo y cultura.

### 3.1. LA OBRA DE ARTE COMO OBJETO SEMIÓTICO

La conferencia de 1931/1932 como así también el ensayo *Der Ursprung des Kunstwerkes* de 1935/36 tienen como finalidad elaborar una ontología de la cosa. Por un lado, se aparta de la ontología tradicional, que forma sus conceptos a partir de la fabricación de artefactos. Y, por otro, propone a la obra de arte como paradigma entitativo desde el cual pensar la cosa. Este horizonte ontológico de la reflexión tiene como meta excluir otros tipos de lecturas. Heidegger limita el marco interpretativo del ensayo. Prohíbe que se lo lea como un tratado de estética o como una filosofía de la cultura. Esta exigencia, a la que el enunciador del ensayo obliga a todo lector, debe ser ciertamente tenida en cuenta a la hora de una interpretación de los conceptos fundamentales del texto, pero no significa que esos mismos conceptos, formados en el contexto filosófico de una ontología de la cosa, puedan ser extrapolados a otros marcos referenciales, a otras problemáticas que tienen motivaciones muy distintas de las originales. Es evidente

5 Esta referencia al carácter mediador del mundo aparece explícitamente en la reformulación del mundo como cuadratura (*Geviert*). Especialmente en la conferencia *Die Sprache*, Heidegger (1997, pp. 24-25).

que la responsabilidad de ese acto de transposición contextual no debe atribuirse a Heidegger, como así tampoco la necesaria transformación y distorsión semántica que sufren los conceptos cuando se los pone en constelaciones lejanas o que no fueron previstos en su proceso de formación.

Sobre la base de esta estrategia argumentativa de extrapolación, sólo voy a retener de la profunda red conceptual de la conferencia *Vom Ursprung des Kunstwerkess* sólo algunos aspectos que están vinculados con el tema central de este trabajo<sup>6</sup>. El primero de ellos es el de la relación entre la singularidad de la obra y el mundo. En la introducción señalé que una de las dificultades metodológicas con las que se enfrenta aquel que quiera hacer un diagnóstico de una patología cultural es la diferencia ontológica que existe entre el sujeto humano individual y la cultura. Se puede identificar fácilmente a un individuo que sufre, pero se torna muy difícil identificar de la misma manera el padecimiento de una cultura. La condición singular de una cultura sólo puede ser resuelta a partir del concepto de obra. Las obras culturales son entes singulares identificables de la misma manera que un sujeto humano. Ahora bien, entre ellas, la obra de arte se destaca del resto en virtud de su estructura ontológica. La singularidad de la obra de arte no sólo tiene el significado amplio de un separarse del resto de las obras, sino también tiene el sentido de la singularidad individual. La singularidad numérica de la obra de arte, es decir, aquella que permite su identificación por medio de una deixis perceptiva implica también la singularidad concebida como separación, como un destacarse del resto de las obras culturales y de los entes en general.

Esta doble significación de la singularidad de la obra de arte queda expresada en la caracterización ontológica de la misma como una lucha entre la exposición del mundo (*Aufstellung der Welt*) y la producción de la tierra (*Herstellung der Erde*). En efecto, la imagen de la tierra tiene un doble significado. Por un lado, remite a la materialidad sensible de la obra de arte; y por otro, al hecho de que la obra de arte se cierra, se resiste a ser interpretada. La tierra como materia sensible, como aquello de lo que está hecha la obra (de sonidos, colores, piedra, etc.), establece una diferencia con el modo en que Heidegger trata este concepto en el marco de su interpretación del útil. En *Sein und Zeit* la materia del útil queda subsumida bajo el sistema remisional de su utilización. Es decir, aquello de lo que está hecho el útil se determina por la finalidad del mismo y, en última instancia, por la función que le asigna un Dasein cuyo ser consiste en desplegar distintas posibilidades. En cambio, en la obra de arte la materia sensible carece de una remisión a un contexto pragmático determinado<sup>7</sup>. Se muestra sin referencia a una función práctica específica. Y es justamente por esta liberación de la materialidad sensible de toda finalidad utilitaria que la obra se cierra, se resiste a ser interpretada. De esta breve reflexión sobre el sentido de la producción de la tierra se sigue que la dimensión material sensible de la obra es la que, como tal, otorga la cualidad de la singularización numérica y al mismo tiempo la cualidad de la singularización como separación del resto de las obras culturales.

El otro polo ontológico respecto del cual la producción de la tierra está en tensión conflictiva es la exposición del mundo. Este concepto da cuenta de la apertura del espacio del sentido. El concepto de mundo sigue siendo el mismo que el de *Sein und Zeit*. La obra de arte abre un espacio semiótico, funda sentido. Desde esta perspectiva la obra implica siempre una novedad. Dicho en términos de la semiótica de Lotman, la obra de arte es un texto que genera siempre nuevos mensajes. Ahora bien, mientras que en *Sein und Zeit* la apertura del mundo se le imputa a la singularidad del Dasein, en *Der Ursprung des Kunstwerkes* es la singularidad de un ente determinado el que tiene la peculiaridad ontológica de abrir el espacio semiótico.

6 Tomo como hilo conductor de la exposición la conferencia de 1931/32, que es la primera versión del ensayo de 1935/36, porque la argumentación aparece reducida a su mínima expresión.

7 Para el tratamiento de este tema en el ensayo de 1935/36, Cfr. Von Herrmann (1994, pp. 193 y 197)

Así, entonces, el ser de la obra de arte concebido como el conflicto entre tierra y mundo pone en relación la singularidad sensible de un ente con la trascendencia del espacio del sentido. La lucha pone de manifiesto que ambos polos se mantienen en una relación tensiva permanente. No hay algo así como una plena identificación entre la tierra y el mundo. Heidegger habla de una intimidad (*Innigkeit*), pero cuyo sentido no es el de la fusión, sino el del desfase entre opacidad (la tierra) y transparencia (el mundo).

Para finalizar con esta breve consideración sobre la ontología de la obra de arte querría hacer mención a dos aspectos más que están directamente vinculados con el tema de este trabajo. El espacio semiótico abierto por la obra de arte con su doble referencia a una instancia opaca y otra transparente puede ser interpretado como un espacio transicional. Heidegger introduce varias expresiones que pueden ser interpretados de esta manera. Las más evidente de todas es la concepción de la obra de arte como un medio (*Mitte*) que abre el espacio de juego (*Spielraum*) entre tierra y mundo<sup>8</sup>. El espacio de juego abierto por la obra reúne a los hombres y las cosas. El acento de la argumentación está puesto en el punto de vista ontológico. La obra de arte es un objeto transicional que posibilita pensar de nuevo el concepto de cosa. No obstante, se puede extrapolar dicha afirmación al contexto argumentativo del presente trabajo. La obra de arte como ente singular destacado posibilita la transición al espacio semiótico o cultura, abre el plexo de significados constitutivos del mundo. De esta manera se garantiza una vía de acceso adecuada a la relación entre individuo y cultura. Ciertamente que el concepto de individuo que está implicado en lo que acabo de afirmar no alude a un psiquismo individual, ni tampoco a alguna figura subjetiva.

Para hacer aparecer en el espacio de juego alguna referencia al Dasein humano<sup>9</sup> es necesario introducir el segundo aspecto que querría destacar, a saber, la condición histórica de la obra de arte. Heidegger introduce esta dimensión cuando habla de la triple institución (*Stiftung*) del acontecer de la verdad (*Geschehen der Wahrheit*). Sólo quiero hacer una breve alusión a esta temática. Una lectura detallada del significado de esta triple institución excede el marco de este trabajo. La obra instituye, abre el espacio semiótico, como un donar (*Schenken*), un fundar (*Gründung*), y como un comienzo (*Anfang*). La dimensión histórica de esta triple institución aparece claramente en el fundar. Aquí Heidegger reelabora el concepto de “estado de arrojado” (*Geworfenheit*) que describía uno de los rasgos estructurales del Dasein, a saber, la herencia de posibilidades que el Dasein no elige. En el caso de la obra de arte la figura histórica que se hace cargo de la fundación del espacio semiótico es el pueblo (*das Volk*). El pueblo es una figura enunciativa que no es ni individual ni colectiva (Heidegger: 1989, p. 19). Se trata de una instancia que se resiste a ser interpretada de acuerdo con las distintas figuras de la persona. El pueblo es el hombre en tanto historia. Esto significa: cuando el hombre asume su apertura (*Da*), se vuelve histórico. Esta referencia de la obra a la figura histórica del Dasein aparece claramente expresada en las siguientes palabras: “Mas real que todo otro ente es la obra en tanto medio (*Mitte*) que abre del Dasein, del Da-sein histórico” (*Ibid.*, p. 15).

A modo de síntesis, se puede decir que la obra de arte es un ente singular en el que el mundo o espacio semiótico se abre. Como tal puede ser interpretado como un objeto transicional. Es la singularidad de la obra comprendida como la lucha entre producción de la tierra y exposición del mundo

8 El pasaje dice así: “En tanto la obra es disputa, descentra (*entrücken*) la tierra, abriéndola hacia un mundo. Este mismo nunca se desplaza (*rücken*) como sociedad indexical (*weisen des Geleits*) hacia dentro de la tierra. Pero este descentramiento incluyente (*einrückende Entrückung*) desplaza la obra hacia adelante (*vorrücken*) y abre algo abierto. Esto es el medio del espacio de juego en el que la tierra está cerrada mundanamente y el mundo está abierto de modo terrestre” (Heidegger: 1989, p. 12).

9 Es decir, a una instancia que, de alguna manera, lleva una referencia al punto de vista de una primera persona. Esta afirmación puede leerse en aquel pasaje de *Sein und Zeit* donde Heidegger caracteriza el ser del Dasein como existencia: “La referencia al Dasein debe connotar, según el *en cada caso mío* (*Jemeinigkeit*) de este ente: ‘yo soy’, ‘tú eres’” (Heidegger: 1986, p. 42).



la que posibilita la producción de nuevos mensajes. Por último, la obra lleva consigo una referencia a una figura enunciativa histórica que no es ni individual ni colectiva: el pueblo.

### 3.2. EL TEXTO ARTÍSTICO Y EL ESPACIO SEMIÓTICO

Mientras Heidegger sitúa su reflexión en el dominio de la ontología, Lotman se propone llevar a cabo una semiótica de la cultura. Ambos proyectos teóricos tienen finalidades muy distintas y, fundamentalmente, poseen un vocabulario muy diferente. A pesar de estas divergencias, ontología y semiótica se cruzan en un punto: proponen una teoría holística de las condiciones de producción del sentido. El concepto fundamental de Lotman es el de espacio semiótico o semiosfera. Con esta noción intenta situarse más allá del atomismo metodológico. Es decir, de aquella postura semiótica que toma al signo como punto de partida para la formación de sus propios conceptos. El proceso de producción del sentido no puede ser explicado de manera suficiente si se considera los actos comunicativos individuales. La razón de ello se debe a que pertenecen a un marco referencial más amplio, a una totalidad semiótica que Lotman designa con el nombre de semiosfera.

Este concepto procede de una transposición metafórica del campo de la biología al plano de la cultura. El argumento puede sintetizarse así: del mismo modo que el plano de la vida biológica hay una película que se extiende sobre la tierra que abarca la totalidad de los seres vivos, dentro de la cual se pueden distinguir diferentes maneras de llevar a cabo esta vida, es decir, dentro de la cual hay diversas regiones vitales, así también sucede en el universo del sentido. Y del mismo modo que a esa esfera de la vida se la denomina biósfera, así también se puede hablar de una semiosfera o espacio semiótico que designa la totalidad del sentido. Todo proceso semiótico singular da por supuesto su pertenencia al espacio total del sentido. Dicho en términos metodológicos: hay una relación circular, es decir, de presuposición recíproca, entre la parte y el todo (Lotman: 1996a, p. 24).

El espacio semiótico es una totalidad cerrada. Fuera de él sólo está lo alosemiótico, es decir, el sin sentido. Si bien la idea de una semiosfera implica la de un espacio cerrado, no significa que su organización sea la de una unidad homogénea. Por el contrario, su estructura es irregular<sup>10</sup>. La irregularidad expresa la función que los distintos espacios tienen en el interior de la semiosfera: espacios con un alto grado de estructuración que ocupan la posición de centro se oponen a otros espacios desorganizados, o amorfos, que se ubican en la periferia. Espacios que se ubican en un nivel metadescriptivo se oponen a otros que son objetos de descripción. La irregularidad no sólo explica el mecanismo de producción de sentido dentro de la semiosfera, sino que pone de relieve uno de sus conceptos constitutivos, a saber, la noción de frontera. Hay una primera frontera que separa lo semiótico de lo alosemiótico. Pero esta distinción es inherente al interior mismo de la semiosfera. En efecto, los espacios que ocupan la posición de centro se autodescriben como altamente estructurados. Desde el punto de vista de esos espacios la periferia se muestra como lo alosemiótico.

Una vez definida la semiosfera como un espacio cerrado que posee una organización irregular, resta introducir la noción de texto. El espacio semiótico se articula como una totalidad de textos organizados de manera sistemática y jerárquica. Son ellos los que ocupan las posiciones de centro vs. periferia, y de metalenguaje vs. lenguaje. Ellos son, asimismo, los que entran en contacto entre sí para producir mensajes. Cuando se introduce el concepto de texto, la frontera que los separa y los pone en

10 Quizás la imagen más acabada de la irregularidad de la semiosfera sea la siguiente: "Imaginémonos la sala de un museo en la que en las diferentes vitrinas estén expuestos objetos de diferentes siglos, inscripciones en lenguas conocidas y desconocidas, instrucciones para el desciframiento, un texto aclaratorio para la exposición redactado por metodólogos, esquemas de las rutas de las excursiones y reglas de conducta de los visitantes. Si colocamos allí, además, a los propios visitantes con su mundo semiótico, obtendremos algo que recordará un cuadro de la semiosfera" (*Ibid.*, p. 30).

contacto asume el carácter de un traductor-filtro-bilingüe (*Ibid.*, p. 24). El concepto semiótico de texto se caracteriza por ser un dispositivo complejo, es decir, que contiene no un código, sino varios y que, por poseer justamente esta complejidad estructural, es “capaz de transformar los mensajes recibidos y de generar nuevos mensajes” (Lotman: 1996b, p. 82). Esta definición corresponde a lo que Lotman llama texto artístico. Este tipo de texto es el que oficia de paradigma para comprender los mecanismos de producción de sentido de la semiosfera.

La definición del texto artístico como un dispositivo complejo que posee por lo menos dos códigos se contraponen a otro tipo de texto que Lotman llama monolingüe. Ambos expresan situaciones de comunicación muy distintas. El texto monolingüe (Lotman: 1996c, p. 14) tiene como finalidad transmitir una información unívoca. Por eso, el ideal de este tipo textual es aquel que se construye mediante lenguajes artificiales. En el proceso de lectura no hay pérdida de información. Su función es eminentemente pasiva<sup>11</sup>.

En cambio, el texto artístico tiene como finalidad producir nueva información. A este tipo de textos corresponden todos los textos en lenguas naturales y, fundamentalmente, los lenguajes del arte. Su estructura mínima es bilingüe. La relación de traducción que existe entre los dos lenguajes del texto artístico no es la de una equivalencia plena. Es decir, no es posible recuperar el texto original por medio de una traducción. No hay un vínculo de reversibilidad. La relación entre los dos lenguajes lleva consigo lo que Lotman denomina como “un cambio no trivial” (*Ibid.*, p. 13) del significado: el nuevo mensaje no es predecible por medio de un proceso algorítmico de transformación del texto original: “La condición mínima consiste en la presencia de *dos* lenguajes, lo suficientemente cercanos como para que la traducción sea posible, y tan distantes como para que ésta no resulte trivial [...] El texto [...] es más rico y complejo que cualquiera de los lenguajes, puesto que presenta un dispositivo en el que los lenguajes chocan y se yuxtaponen” (*Ibid.*, p. 14).

A diferencia del texto monolingüe, que es pasivo, el bilingüe desempeña claramente una función activa, a saber, generar nuevos mensajes. Este concepto de texto artístico es el que le permite describir las condiciones de producción del sentido en la totalidad del espacio semiótico. En él chocan y se yuxtaponen una multiplicidad de textos que, en virtud de su estructura irregular, producen nuevos mensajes.

Para finalizar con este punto querría hacer alusión a una de las consecuencias que Lotman saca de esta descripción del espacio semiótico. La descripción de la semiosfera de acuerdo con el modelo del texto artístico permite establecer un isomorfismo entre la conciencia individual y la semiosfera. No sólo el hombre individual tiene conciencia (inteligencia, memoria y singularidad personal), sino también el espacio semiótico en totalidad puede ser descrito con los mismos rasgos:

Del mismo modo que un rostro, al tiempo que se refleja enteramente en un espejo, se refleja también en cada uno de sus pedazos, que, de esa manera, resultan tanto parte del espejo entero como algo semejante a éste, en el mecanismo semiótico total el texto aislado es isomorfo desde determinados puntos de vista a todo el mundo textual, y existe un claro paralelismo entre la conciencia individual, el texto y la cultura en su conjunto (Lotman: 1996a, p. 32).

A raíz de este isomorfismo entre el individuo consciente y la cultura se puede caracterizar al espacio semiótico como un dispositivo pensante (Lotman: 1998a, p. 15). La razón de esta atribución se funda en los siguientes rasgos del paradigma textual que está en la base de la descripción de la semiosfera: en primer lugar, el texto artístico, al igual que la conciencia individual, es un dispositivo inteligente en la

11 El sentido de esta afirmación es la siguiente: “el texto es, en este caso, una especie de portador pasivo del sentido colocado en él, que desempeña el papel de un peculiar embalaje, cuya función es hacer llegar, sin pérdidas ni modificaciones (toda modificación es una pérdida), cierto sentido, el cual se supone, en abstracto, que existe con anterioridad al texto” (*Ibid.*, pp. 12-13).

medida en que tiene la capacidad de generar nuevos mensajes no triviales (Lotman: 1996b, p. 82). En segundo lugar, al no estar predeterminado mecánicamente por un algoritmo, como es el caso de los textos monolingües, se puede decir también que tiene el rasgo de la libertad (Lotman: 1998a, pp. 20-21). En tercer lugar, el texto artístico posee memoria: reúne los significados precedentes (Lotman: 1998b, p. 161). Y, por último, el espacio semiótico puede ser concebido como una persona semiótica (Lotman: 1998a, p. 24; 1996a, pp. 24-25). Con este término Lotman describe, por un lado, la condición individual del espacio semiótico y, por otro, el mecanismo semántico dialógico por medio del cual la generación de nuevos mensajes se lleva a cabo cuando un texto se pone en contacto con otro (Lotman: 1996d).

#### 4. CONCLUSIONES

El presente trabajo tuvo como finalidad validar una vía de acceso adecuada para establecer las relaciones entre el individuo y la cultura. De esta manera se intentó explicar el marco argumentativo dentro del cual tiene sentido hablar de una patología cultural. En el punto de partida se hizo referencia a las dos tesis de Massimo De Carolis. La primera, que se inscribe en el marco de una antropología filosófica, da cuenta de la paradoja antropológica. Es decir, de aquel conflicto constitutivo del ser del hombre que lo polariza entre la apertura a la contingencia ilimitada del mundo (*Welt*) y la protección a dicha contingencia en el espacio perimetrado de su medio ambiente (*Umwelt*). La segunda tesis, que corresponde a una ontología del presente, es decir, a una descripción de la situación enunciativa en la que el hombre contemporáneo se comprende a sí misma, expresa lo que, para De Carolis, es la patología fundamental de la condición posmoderna: la escisión de la vida en nichos o micromundos. Estas dos tesis sitúan el problema de la relación entre individuo y cultura en el marco del concepto heideggeriano de mundo. El pasaje del punto de vista de una primera persona (individuo) a una tercera impersonal (la cultura) sólo es posible si la reflexión se sitúa en el espacio transicional del mundo. Asimismo, las tesis proponen una concepción de la patología como un conflicto limítrofe, como una manera específica de habitar las fronteras que separan la apertura al mundo y el espacio de protección del mundo circundante.

En la segunda parte del trabajo intenté ampliar esta tesis epistemológica mediante la exposición del concepto de obra de arte de Heidegger y el de texto artístico de Lotman. La idea central de la argumentación radicó en que la peculiar estructura semántica de las obras de arte permite transitar del punto de vista de una singularidad (la obra) al punto de vista de la totalidad del sentido (el mundo). De esta manera la vía de acceso adecuada para plantear el problema de las relaciones entre el psiquismo y la cultura no está en concebir ambas instancias como si fueran cosas existentes de manera independiente y que luego entran de alguna manera en relación, sino en tomar a una determinada categoría de objetos (las obras de arte o los textos artísticos) como el lugar en el que habitan, se reúnen los hombres y las cosas. El pasaje de lo singular a lo cultural es posible a raíz de la estructura de la obra de arte como un objeto transicional. Para justificar esta afirmación intenté cruzar dos conceptos que pertenecen a dominios teóricos diferentes. Esta lectura, que media entre ontología de la obra de arte y semiótica de la cultura, que reconoce que el producto de semejante mestizaje termina por distorsionar las pretensiones originales de ambos planteos, arroja como resultado una simetría estructural entre obra de arte y texto artístico. Querría sintetizar esta semejanza en los siguientes puntos:

En primer lugar, al igual que el texto artístico, la obra de arte está constituida por una estructura compleja bilingüe. La producción de la tierra como instancia sensible y opaca, y la exposición del mundo como instancia significativa y transparente son la expresión de la doble codificación que debe poseer todo mensaje artístico.

En segundo lugar, la idea de que el vínculo entre tierra y mundo no sea el de una fusión íntima, sino más bien el de un conflicto, es decir, el de una lucha, muestra claramente que, a la estructura bilingüe de la obra, le corresponde también la irregularidad, la falta de homogeneidad entre ambas instancias.

En tercer lugar, la obra de arte puede ser calificada también como un dispositivo pensante. No sólo encierra en su dimensión terrestre una opacidad constitutiva en la que fracasa la interpretación, sino que funda y abre nuevos sentidos. O dicho en el lenguaje de Heidegger: es la puesta en obra de la verdad.

En cuarto lugar, la obra de arte es portadora de una memoria que no es otra cosa que condición histórica. La referencia de la obra a la figura enunciativa del pueblo corresponde estructuralmente a la tradición.

Por último, si bien en Heidegger no hay una comparación entre la conciencia individual y la obra de arte como en el caso de Lotman, se puede ver en la figura del pueblo una instancia subjetiva que no es ni individual ni colectiva. Los rasgos de lo que Lotman llama persona semiótica tienen que ser inferidos de los puntos anteriores. Sin embargo, se puede aventurar que tiene los caracteres de lo que se podría llamar "la cosa semiótica". En el ensayo *Der Ursprung des Kunstwerkes* Heidegger pone el acento en la condición de *fu/sij* (Heidegger: 1994, pp. 28 y 47) como concepto que expresa el conflicto entre tierra y mundo. El foco está puesto en una analogía de la obra de arte con los entes naturales antes que con la subjetividad humana.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bareiro, J. (2012). *Clínica del uso de objeto en la obra de D. W. Winnicott*. Letra Viva, Buenos Aires.
- Crowell, S. (2001). *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning. Paths toward a transcendental phenomenology*. Northwestern University Press, Evanston Illinois.
- De Carolis, M. (2017). *La paradoja antropológica. Nichos, micromundos, disociación psíquica*. Quadrata-Illuminuras, Buenos Aires.
- Heidegger, M. (1997). Die Sprache, In: *Unterwegs zur Sprache*. Neske, Stuttgart.
- Heidegger, M. (1986). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Tübingen.
- Heidegger, M. (1989). Vom Ursprung des Kunstwerkes. Erste Ausarbeitung, *Heidegger Studien*, 5.
- Heidegger, M. (1994). Der Ursprung des Kunstwerkes, In: *Holzwege*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Lotman, Y. (1996a). Acerca de la semiosfera. In: *La Semiosfera I: Semiótica de la cultura y del texto*. Frónesis-Cátedra-Universitat de Valencia, Madrid.
- Lotman, Y. (1996b). La semiótica de la cultura y el concepto de texto. In: *La Semiosfera I: Semiótica de la cultura y del texto*. Frónesis-Cátedra-Universitat de Valencia, Madrid.
- Lotman, Y. (1996c). El texto en el texto. In: *La Semiosfera I: Semiótica de la cultura y del texto*. Frónesis-Cátedra-Universitat de Valencia, Madrid.
- Lotman, Y. (1996d). Asimetría y diálogo. In: *La Semiosfera I: Semiótica de la cultura y del texto*. Frónesis-Cátedra-Universitat de Valencia, Madrid.
- Lotman, Y. (1998a). Cerebro, texto, cultura, inteligencia artificial. In: *La Semiosfera II: Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*. Frónesis-Cátedra-Universitat de Valencia, Madrid.
- Lotman, Y. (1998b). La memoria a la luz de la culturología. In: *La Semiosfera II: Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*. Frónesis-Cátedra-Universitat de Valencia, Madrid.
- Von Herrmann, F.-W. (1994). *Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung „Der Ursprung des Kunstwerkes“*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.



## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 23, n°. 8o (ENERO-MARZO), 2018, PP.119-132  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.  
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

## Ontopolítica y caosmunidad. La crisis de Occidente desde la perspectiva de una soberanía en colapso

Ontopolitics and Chaosmunity. The Occident's Crisis from de Perspective of a Collapse Sovereignty

**María GARCÍA PÉREZ**

*Universidad de Granada, España.*

### Resumen

Pensar hoy las tendencias totalitarias y fascistas es una tarea imprescindible. En esta línea, se pretende dar cuenta de la incidencia de la lógica oposicional para la comunidad, pensada ontológicamente, dentro de la tradición de la reflexión político-filosófica. Asimismo, se elabora una alternativa desde el pensamiento de la diferencia rescatando de ella la noción de soberanía que, no obstante, como su reverso, descubre la profundidad de la negatividad asociada a una inclinación del deseo como ilimitada producción de hostilidad. Así, de la mano de Jacques Derrida, Georges Bataille y Gilles Deleuze, se alerta de un peligro que amenaza a nuestro ser-con.

**Palabras clave:** Soberanía; comunidad; ontología; diferencia.

### Abstract

Think about totalitarian and fascist tendencies is today an essential task. In this line, the intention is to give account of the incidence of the oppositional logic for the community, thought ontologically, within the tradition of the political-philosophical reflection. Likewise, an alternative is elaborated from the thought of difference, rescuing from it the notion of sovereignty that, nevertheless, as its reverse, discovers the depth of negativity associated with an inclination of desire as unlimited production of hostility. In this way, with through the thought Jacques Derrida, Georges Bataille and Gilles Deleuze, he warns of a danger that threatens our being-with.

**Keywords:** Sovereignty; community; ontology; difference.

## 1. INTRODUCCIÓN

A estas alturas de siglo parece claro que las tendencias totalitarias y fascistas no se han rendido en absoluto. Inmersos en una crisis socio-política y económica, el dramático aumento de la desigualdad o la sobrecogedora situación de miles de migrantes y desplazados ponen a prueba a diario el alcance y validez de nuestras democracias. Ahora bien, la propuesta del presente estudio tratará de mostrar que tales fenómenos no vienen motivados únicamente por la circunstancia de dicha crisis económica y de las medidas políticas concretas, de corte neoliberal, que se han adoptado en su nombre, sino que tienen un origen más profundo de signo ontológico, cuya más sucinta descripción puede formularse como la de una soberanía en colapso. Por supuesto no nos referimos a la clásica noción de soberanía que el pensamiento político ha vinculado tradicionalmente a la constitución de los modernos Estados-nación, hoy desbordados por la lógica capitalista global a la que ellos mismos han dado cobijo, sino al ser mismo de la soberanía en tanto que resorte último de las transformaciones (políticas) más allá de la forma constituida que se adopte a su *albur*. La soberanía es, pues, previa y tiene que ver con la afirmación del ser arrojado a su devenir, a su *caosmos*. Un ser herido, infinitamente abierto, que de continuo rebasa su propia estabilidad y que, por ello, derrocha su identidad a la que nunca accede por completo. Así, en el plano del *ser-con*, de la comunidad pensada ontológicamente, la soberanía imprime a la comunidad un movimiento caosmótico de autotransformación immanente haciendo de ella una *caosmunidad* en tanto que instancia plenamente afirmativa de la diferencia, de lo heterogéneo a lo que se abre sin remisión. En consecuencia, rescatar la noción de soberanía en un mundo que pretende parapetarse en ella para instalar prácticas de autoconservación de lo instituido ligadas a una ineludible negación del otro supone asumir el reto de resignificarla, esto es, de hacerla transitar hacia otros lugares para pensarla como condición de posibilidad de toda afirmación en el ámbito del común.

Partimos, pues, de una consideración inicial acerca del modo en que se ha pensado la soberanía históricamente y que aun hoy espolea con fuerza: su arcano, el secreto de la elaboración tradicional de su concepto y de su ejercicio, está atravesado por dos principios, el de Identidad y el de contradicción, ambos solidarios. Soberana es, desde esta perspectiva que aun nos atraviesa, aquella entidad (un pueblo, un sujeto individual o colectivo) que se mantiene firme en la construcción y permanencia de una identidad a base de entrar en contradicción con otra u otras que, observa, se le oponen. Sin embargo, frente a esta lógica oposicional cabe indagar un tipo de vínculo interafectivo y autotransformador que pone en juego al pensamiento de la diferencia *qua* diferencia. Lo haremos, como ya se puede intuir, a través de la ontología intensiva Gilles Deleuze enriquecida con los aportes de Georges Bataille en torno al pensamiento de la comunidad y a su principio de exceso. Desfondar el dispositivo identitario que recorre, a modo de trascendental, lo constituido, esto es, sus visibilidades institucionales y sus enunciados<sup>1</sup>, es, en efecto, el modo de trazar una comunidad caosmológica, una *caosmunidad*. Comunidad de (auto)creación que no se resuelve ni se colma en el mero intercambio intersubjetivo y dialógico por ser pre-subjetiva y sub-representativa. Comunidad que alberga, por tanto, la posibilidad de una soberanía otra, fontanal de permanente insurrección, de eterno *constituir* sin cese a través de esa diferencia (des)organizada caosmóticamente, diferencia soberana a cuyo colapso, en la oclusión de su movimiento creador y abierto, asistimos hoy claramente. A esta obstrucción del proceso autopoietico de la caosmunidad que somos, en los recíprocos micro-impactos mutantes que nos (des)constituyen, responde, a nuestro juicio, el fascismo y el totalitarismo de nuestro siglo XXI. Ligados al capitalismo global y sus crisis, pero, también, a la lógica oposicional que aun alberga el concepto de soberanía,

<sup>1</sup> En la peculiar recepción que Deleuze elabora de la obra de Michel Foucault los dispositivos son entendidos como entidades complejas hechas de enunciados y de visibilidades institucionales, ambos inseparables, aunque, a su vez, irreducibles (Cfr. Deleuze: 1987).

la especificidad del fascismo y el totalitarismo de nuestros días consiste en una sedentarización o estriamiento infinito del deseo que, en el límite, se convierte en deseo vuelto contra sí mismo, esto es, en deseo en busca de su propia represión, de la codificación de todas sus acometidas hasta experimentarse como deseo en falta, deseo precario o deseo-deuda.

Con este marco teórico ya expuesto, comenzaremos por indagar la teorización oposicional de la soberanía ligada al Estado-nación que tiene como máximo exponente la teología política schmittiana. Lo haremos desde la perspectiva que nos ofrece Jacques Derrida en su obra *Políticas de la amistad* dado que su indagación de las tesis de Schmitt pasa por ubicarlo en la estela de la fragua histórico-conceptual de la oposición y la identidad que arrancaría en los albores de la filosofía misma. En segundo lugar, viraremos hacia los modos en que hoy se plantea la resistencia a este esquema que pivota sobre la dicotomía amigo/enemigo y el estado de excepción y que hace de la soberanía un elemento puramente negativo. Hablamos de autores como Nancy, Agamben y Esposito fundamentalmente, preocupados, además, por recoger el pensamiento de Georges Bataille, quien quiso pensar la soberanía y la comunidad fuera de todos los parámetros tradicionales. Seguidamente expondremos nuestra propuesta que, de fondo, trata de pensar la soberanía batailleana ligada al *Acontecimiento* tal y como lo tematizó Gilles Deleuze, aportando una visión de la comunidad humana que abjura absolutamente de la negatividad. Compondremos con ambos, con Deleuze y Bataille, la posibilidad de una ontología intensiva, una ontología de las fuerzas en litigio diferencial a la base de una *economía general* (Cfr. Bataille, 1987) de los deseos-afectos prestos a su desterritorialización creadora, sin más utilidad, sin más destino, que su propia transgresión. Finalmente analizaremos el modo en que el capitalismo global, en la era del agostamiento de los Estados-nación y su obstinado aguante, operan la obstrucción de esta posibilidad soberana y de esta c(a)omunidad. La diferencia arrojada contra sí misma nos dará la clave para explicar un tipo de deseo y de interafección que se experimenta hoy como falta, como carencia. Patología por precariedad, por falta de potencia autotransformadora que nos devuelve al reino de los enemigos, de la "hostilidad absoluta" (Cfr. Derrida: 1998, pp. 131-157), del totalitarismo y el fascismo que toman la forma de un colapso que se experimenta sin salida.

## 2. SOBERANÍA TEOLÓGICO-POLÍTICA

Quizá nadie como Derrida ha sabido ver hasta el final las consecuencias del pensamiento teológico-político de Carl Schmitt. En páginas centrales de la obra *Políticas de la amistad*, el filósofo franco-argelino coloca al alemán en la estela del *logocentrismo* occidental que ha pretendido saturar el concepto de amistad generando, por ende, la misma saturación para el de enemistad. La emergencia del enemigo decidido, el que se me opone existencialmente y con el que se da la posibilidad real (*reale Möglichkeit*) de entrar en guerra hasta su exterminación, es, para Schmitt, el momento del desvelamiento de la esencia de lo político. Aun más, a juicio de Derrida, a la soberanía de nuestras democracias actuales le subyace toda una historia que tiene que ver con el relato de los sucesivos intentos de definir el concepto de amistad en orden a determinar el *quién* que me es homogéneo, con el que puedo tender lazos y alzar mediaciones institucionales, y el *quién* que me es absolutamente heterogéneo, opuesto, y con el que sólo cabe una inmediatez violenta, conflictual. Schmitt constituye desde la perspectiva derridiana y dentro de este relato fundamental de nuestra teoría y praxis política, uno de los ejemplos más acabados respecto de la sistematización y patencia de tal lógica oposicional. No obstante, la diatriba polemológica no se circunscribe únicamente a lo político, sino que arranca de la estructura misma de nuestro modo de entender la aprehensión cognoscitiva y llega hasta la conformación de todo un *ethos*. La dicotomía sujeto-objeto por la que, desde la Modernidad y sus lazos con la greicidad, se ha establecido la emergencia de la conciencia, del Yo, supone una dialéctica perversa según la cual no hay mundo sin hostilidad. El



mundo, esto es, el objeto y hasta la alteridad, son lo otro del yo, constituyen un no-yo que se opone o, más precisamente, que tengo que oponerme para conservar mi mismidad, mi estabilidad, mi ser en su identidad plena:

Sin esta hostilidad absoluta, 'yo' pierde la razón, pierde la posibilidad de ponerse, de poner o de oponer el objeto frente a él, pierde la objetividad, la referencia, la estabilidad última de lo que resiste, pierde la existencia y la presencia, pierde el ser, el *lógos*, el orden, la necesidad, la ley. Pierde la cosa misma (...), pierdo el mundo, ni más ni menos (Derrida: 1998, p. 200).

La deconstrucción derridiana asume la tarea de desfondar este paradigma, el paradigma de la representación, mostrando la insaturabilidad del sentido de todo concepto. Es el suyo un canto a lo particular-concreto, a la materialidad sensible que nos avisa de la imposibilidad de aprehender y de transmitir con plenitud. Desde una mirada amplia a la obra del filósofo franco-argelino<sup>2</sup>, observamos que su empeño por mostrar las potencias dislocadoras de la *différence* y la *différance* insitas en el lenguaje, esto es, del diferir del sentido que emerge por la iterabilidad propia de todo signo lingüístico y que se muestran de modo privilegiado en la escritura, en la marca sensible, llega hasta el ámbito de lo político no sólo en lo que se refiere al concepto de amistad que estamos tematizando, sino también al de democracia o al de justicia<sup>3</sup>. Los tres, amistad, democracia y justicia, se convierten en promesas infinitas, en un por-venir que no puede llegar a colmarse, donde no hay ni *telos* ni progreso. El propósito de Derrida pasa, pues, por desactivar la Identidad en tanto que presencia plena, sin resto, del sentido. Identidad del concepto consigo mismo y, oposición, por tanto, a todo lo que él no es. Así, el concepto deconstruido es siempre *fármakon*, remedio y veneno por cuanto ilumina y oscurece al mismo tiempo, presenta y des-presenta el sentido. Pero entonces la filosofía misma se descubre también en esa condición de *fármakon*, a la vez elixir y ponzoña, toda vez que la visión directa del sol, de lo verdadero, lo bello y lo bueno, de la suprema Idea de Bien, produce ceguera ( Cfr. Derrida: 1975, pp. 121-124). Pretender la luz absoluta, no atender a la despresencia, al diferir, es lo que ha conducido a la deriva violenta de Occidente, a los *agravios* de los que sólo la deconstrucción puede redimirnos<sup>4</sup>. Y es esta luz absoluta la que Schmitt ha ambicionado arrojar sobre lo político estableciendo la dicotomía amigo/enemigo como resultado de una peculiar *epojé* que lo libra de toda impureza. En efecto, los esfuerzos del alemán por distinguir lo político de cualquier otro ámbito (ético, religioso, etc.), conduce a Derrida a descubrir en Schmitt una fenomenología que seguiría los mismos cauces que la husserliana: una *epojé* que suspende lo impuro que contaminaría el método por el que se quiere hallar la verdad y una venida a presencia de ésta. Aquí, mediante el descubrimiento de la guerra como excepción que funda y conserva la soberanía, esto es, que subsiste idealmente incluso cuando no se da en el mundo de las efectuaciones concretas. De este modo, el decisionismo schmittiano aclara la pretensión homogeneizante de lo político tal y como se ha pensado y ejercido en Occidente. Es ahí, en la secularización llevada a cabo por Schmitt que a su vez recoge a la tradición griega de Platón y Aristóteles, "(l)a Biblia y Grecia" (Derrida: 1998, p. 189), donde encontramos el germen de los modernos Estados-Nación en los que sangre, territorio y sexo son los ejes básicos para su formación. Los hermanos nacidos de un mismo padre-patria: *falologocentrismo*. El poder, el poder

2 Podemos encontrar un magnífico resumen del pensamiento derridiano en Sáez Rueda (2001, pp. 435-446). También destacamos el estudio de Peñalver (1990).

3 Para el tema de justicia y deconstrucción, Cfr. Derrida (2008).

4 Cristina de Peretti acierta en su análisis cuando vincula directamente la cuestión derridiana de la escritura con lo político pensado por este autor: "En el marco de la oposición habla/escritura, la escritura, propiedad de todos, supone una usurpación del poder soberano detentado hasta entonces por el habla viva del soberano. En tanto que el padre-soberano es origen del *logos*, el hijo lo es de la escritura. Pero este hijo, origen de la escritura, es un hijo bastardo, miserable, perdido, un hijo que está fuera de la ley por parricida. En última instancia, lo que aquí se debate es (...) la defensa del orden instituido contra una lógica de la subversión, del exceso" (De Peretti: 1989, pp. 43-44).

político, consiste, por tanto, en la discriminación *hostil* entre lo homogéneo y lo heterogéneo. Ahora bien, tal discriminación requiere, además, del grado más alto de intensidad (*Intensität*), tal y como recuerda Derrida siguiendo de nuevo a Schmitt: "Cuanto más fuerte es una contradicción, una negatividad oposicional, cuanto más tiende al límite su intensidad más política es" (*Ibid.*, p. 160). Sin embargo, la deconstrucción derridiana pasa de puntillas por esta cuestión intensiva a pesar de haberla identificado con acierto. Derrida se enfrenta, armado de una ontología (del *diferir*) del sentido, a una ontología otra, una ontología de la intensidad. La decisión schmittiana requiere de fuerza, de fuerza oposicional, la fuerza de la dominación y el mando, para ejercerse. Como supo ver Deleuze a través de Nietzsche, no hay sentido que no dimane de los movimientos tectónicos de fuerzas cuyo signo puede ser negativo o afirmativo, oposicional o creador. No obstante, lo decisivo que encontramos en el texto de Derrida se encuentra en el sutil deslizamiento al que somete al par amigo/enemigo del jurista de Plettenberg y, en general, a toda *polemología*. En el límite, nos dice, amigo y enemigo son indistinguibles, o, de otro modo, en todo amigo mora un enemigo, así como en todo enemigo, también, un amigo. El sentido de *filia*, al presentarse, simultáneamente se despresenta. Tan insaturable como indomeñable, *filia* en su camino diferido nos muestra la imposibilidad de cerrar la comunidad, aun más, nos muestra que por esa vía lo que encontramos es una enemistad vuelta contra nosotros mismos: yo y no-yo se confunden y allí "soy para mí mismo mi propio enemigo" (*Ibid.*, p. 188), el que pergeña esa *posibilidad real* de mi propia aniquilación sin que por ello incurra en crimen. *Hors la loi*, pero también, *hors l'être*, estoy muerto de antemano para mí por mi propia mano:

Sólo podría amar con amistad a un ser mortal expuesto al menos a la muerte llamada violenta, es decir, expuesto a ser matado, *eventualmente, por mí*. (...) Amar con amor o con amistad significaría siempre: puedo matarte, puedes matarme, podemos matarnos. (...) Así, de cualquier manera, estamos ya (*posiblemente*, pero esta posibilidad es justamente real) muertos el uno para el otro. (...) Hipótesis, pues: ¿y si otra amancia (de amistad o de amor) sólo se ligase a la afirmación de la vida, a la repetición de esta afirmación sin fin, buscando su vía (amando su vía, y esto sería el *philein* mismo) en el paso más allá de lo político, o de esta forma de lo político como horizonte de finitud, como este dar muerte y esta apuesta por la muerte? ¿El *philein* más allá de lo político u otra política para amar, otra política de amar? (Derrida: 1998, pp. 143-144).

En los sucesivos apartados vamos a hacernos eco de esta cuestión que plantea Derrida: ¿Cómo pensar otra política, una política que no ponga en juego los principios de identidad y contradicción y que no conduzca, por tanto, al luctuoso impasse que hemos descrito? Nuestra propuesta pasa, no ya por deconstruir la noción de *filia* y arrojarla a un porvenir en el que se jugaría la democracia misma, sino por acudir a otra instancia absolutamente exterior y heteróclita respecto del sentido y su aprehensión y, así, respecto de la lógica oposicional propia del paradigma de la representación. Esta instancia es Eros, un Eros maldito y transgresor, un Eros que alberga toda posibilidad de afirmación de la diferencia. No podemos confundir, pues, amistad y amancia, *filia* y *eros*. *Filia*, como observó Deleuze<sup>5</sup>, asegura un cierto lazo que busca la afinidad, esto es la pervivencia de lo Mismo, del principio de Identidad y, por tanto, de todo dualismo oposicional. Eros, en cambio, tal y como lo vamos a tematizar aquí, es el nombre de la pulsión interafectiva que mueve los deseos en su diferencia de potencial y los dispone rizomáticamente. Eros, en definitiva, es el reino del inconsciente esquizoanalítico y de las máquinas deseantes. Así, Eros,

5 Incluso el propio Heidegger, a pesar de su preocupación por la diferencia, nos dice Deleuze, recurre a este tema de la *philia* y queda embarrancado en él. Como afirma el pensador francés, bajo él encontramos "el presupuesto de un pensamiento natural dotado para lo verdadero, en afinidad con lo verdadero, bajo el doble aspecto de una *buena voluntad del pensador* y de una *recta naturaleza del pensamiento*" (Deleuze: 2002, p. 204). Lo que aquí se juega es la tensión entre identidad y diferencia expresada en lo Mismo heideggeriano y que llega hasta su crítica al eterno retorno nietzscheano como eterno retorno de lo Mismo. Frente a ella, Deleuze defenderá el eterno retorno como temporalidad propia del advenir de la diferencia.

atravesando la noción de comunidad se convierte en el resorte para pensarla liberada de todo dualismo oposicional pero, también, para recuperar la noción de soberanía e instalarla en otras coordenadas más allá de toda hostilidad.

### 3. SOBERANÍA DE LA TRANSGRESIÓN

Sin lugar a dudas, a Georges Bataille le debemos el mérito de repensar la noción de soberanía hasta imprimir en ella una torsión de ciento ochenta grados. La soberanía batailleana ya no expresa el cierre que el poder político, en su versión teológico-política, impone a la comunidad. Antes bien, a la comunidad, ahora abierta hasta el infinito, heterogénea *per se*, en perpetuo devenir, en perenne derroche de sí misma, le subyace un tipo de soberanía ligada a la transgresión, a la multiplicación sin fin de una creatividad que la desborda por doquier arrasando las identidades, poniendo en riesgo su conservación. “La idea clásica de soberanía se une a la de mando (...) La soberanía es rebelión, no es el ejercicio del poder” (Bataille: 1981, p. 199). No es de extrañar, por tanto, que Jean-Luc Nancy, Roberto Esposito o Giorgio Agamben hayan visto en él una referencia imprescindible para resistir al totalitarismo, a la pretendida clausura de las comunidades a base de una soberanía que impone la lógica de la negatividad invadiendo de muerte, de *pathos* hostil, nuestro horizonte. El propio Derrida le dedicó un capítulo en *La escritura y la diferencia* (Cfr. Derrida: 1989). Bataille, nos dice Jacques Derrida, “se ha tomado en serio a Hegel”, ha hecho inmersión en la dialéctica hasta deconstruirla. Más concretamente, apunta Derrida, Bataille acomete en este texto la deconstrucción de la oposición del amo y el esclavo y acaba por desbaratar toda la dialéctica del Espíritu absoluto: en su camino no ha lugar a una verdadera soberanía. La esclavitud se cieme sobre el amo y lo desmiente. Bataille somete a Hegel a una dislocación por la cual el amo pasa a ser desenmascarado. La verdadera soberanía, dirá Bataille, no sabe de finalismos: “El señorío tiene un sentido. La puesta en juego de la vida es un momento de la constitución del sentido, en la presentación de la esencia y de la verdad. Es una etapa obligada en la historia de la conciencia de sí y de la fenomenalidad, es decir, de la presentación del sentido ( ) Risa a carcajadas de Bataille” (Bataille: 1981, pp. 348-350). Esta risa a la que alude Derrida se debe a que Bataille expone en un tipo de soberanía, el único señorío posible, que sólo puede experimentarse, sentirse en febril excitación, inextricablemente vinculada al *non-savoir*, al sinsentido. Sólo ahí, donde ya no hay metas, finalidades ni teleologías puede verdaderamente ponerse en juego la existencia, derrocharse, donarse sin contrapartidas. Soberanía, pues, que licúa todo sentido. Soberanía deconstruida.

Si ahondamos brevemente en la obra batailleana nos encontramos, en esta línea, con la composición de una Economía general que parte de dos principios, a su juicio, imbricados en la historia humana en la forma de un juego infinito sin reconciliación: el principio de gasto improductivo y el principio de utilidad. No obstante, y este es el núcleo de su diagnóstico para la historia, ha ocurrido que tanto el pensamiento como la praxis sólo habrían tenido en cuenta el segundo de ellos. La utilidad se convirtió en exclusivo y subyacente epicentro teórico y práctico por el que se obviaba el análisis de múltiples fenómenos de la vida humana, fenómenos de lo *maldito* que constituirían la forja de las comunidades más allá de todo mando, de toda imposición o conservación de identidades: la fiesta, la risa, el erotismo, etc. El acéfalo era la figura metafórica escogida para mostrar esta dimensión maldita: sin cabeza, sin dirección, sin identidad. *Acéphale* es el monstruo, el impensado que habita más allá de los límites de todo sentido posible para transgredirlos una y otra vez arruinando el camino hacia el saber absoluto, hacia las absolutas certidumbres, hacia la estabilidad y la permanencia de los conceptos y del Yo. El acéfalo, donde el sujeto se subvierte y se sacrifica para perderse en una inmanencia donde ya no hay separación entre él y el objeto, entre el yo y el no-yo, el yo y el otro. “Como el agua en el agua” (Bataille: 1991, p. 22), devenimos inmanentes. Somos el río de Heráclito, el Sol, un Sol maldito que ya no es imagen del Sumo

Bien platónico al que el alma ha de tender en el camino dialéctico hacia la sabiduría, hacia el mundo de las Ideas perfectas, purificadas de todo resto, sino exuberante donación sin medida, incalculable e inaprehensible juego de irradiaciones sin meta. Bataille ejerce así su peculiar inversión del platonismo y conecta con la deconstrucción derridiana en este punto: el saber no es sin su otro, el *non-savoir*. No hay sentido, pues, que no albergue un profundo sin-sentido. Y es ahí donde se sitúa la recepción del pensamiento batailleano por parte de Jean-Luc Nancy, Roberto Esposito o Giorgio Agamben. El principio de derroche imprime textura al desobramiento nancyano (Cfr. Nancy: 2001), a una comunidad fuera del reino de la utilidad, de la obra; pero, también, a la *communitas* de Esposito prendida de un don que “expropia (a los sujetos), en parte o enteramente, su propiedad inicial, su propiedad más propia, es decir, su subjetividad” (Esposito: 2003, p. 29-31); y, por último, a la *comunidad que viene* de Agamben en la que el italiano trata de pensar las condiciones de posibilidad de una comunidad en la que el momento constituyente no pase a lo constituido y en la que pueda morar, así, el *cualquiera*, abriéndola sin remisión y cortocircuitando la relación de *bando* a la que está sometido el *Homo sacer* por mor de una soberanía que incluye excluyendo<sup>6</sup>. De fondo, podemos decir que estos tres pensadores buscan zafarse de la negatividad, del trabajo negativo de la cualificación identitaria, sea en el plano existencial como ocurre en Nancy, sea en el plano biopolítico como sucede en Esposito o Agamben. Porque, por su lado, la comunidad obrada de Nancy es comunidad identitaria cuya realización supone el trabajo en el despliegue de una esencia en la historia; por otro, el paradigma inmunitario descubierto por Esposito muestra a las claras la incidencia de tal negatividad dispuesta para el refuerzo del sistema inmune-soberano; y, finalmente, el campo de concentración nazi al que Agamben se refiere como ejemplo por antonomasia del modo en que el poder soberano aplica la excepción sobre el *bíos*, presupone la decisión que discrimina entre aquella vida que merece ser vivida y aquella vida que puede ser sacrificada sin represalias.

Sin embargo, el pensamiento batailleano ofrece algo más si se observa hasta el final la herencia nietzscheana en sus textos. Anida allí una ontología intensiva no explorada por los autores que hemos venido resumiendo en sus tesis fundamentales. Una ontología de la fuerza en la que verdaderamente se asienta su principio de derroche y su *non-savoir* haciendo de este último una instancia plenamente dispar y extraña respecto del sentido. El ser, y por ende el ser-con, es, en Bataille, flujo energético, trasiego de intensidades en perpetua alteración que, previas a la consciencia, desbordan por doquier cualquier sentido que se quiera cumplido, cualquier identidad que se piense acabada:

Es cierto que ese ser aislado, extraño a lo que no sea él mismo, es la forma bajo la cual se te aparecen en primer lugar la existencia y la verdad (...) a la que debes referir el sentido de cada objeto. Sin embargo, la unidad que eres tú te huye y se escapa (...) Lo que tú eres depende de la actividad que une los elementos sin número que te componen, de una intensa comunicación de esos elementos entre ellos. Son contagios de energía (...) como una corriente o como una especie de fluido eléctrico (Bataille: 1981, pp. 103-104).

Ajena al Yo y a sus poderes de aprehensión, de objetualización, la dimensión energética batailleana es un puro devenir (des)orientado por la voluntad de suerte (*chance*), esto es, por una nietzscheana voluntad de poder libre de todo malentendido y de toda malinterpretación<sup>7</sup>, una voluntad de poder que renuncia absolutamente al dominio. Se cifra allí la “moral de la cumbre” (Bataille:1972, p. 188), donde el niño juega sin más regla que la que el propio juego dicte: la tirada de dados. Frente a ella, la “moral del ocaso” responde al principio de utilidad cuya determinación última consiste en el miedo a la muerte, el miedo a la transformación y al devenir. Ella, que sólo sabe calcular, disponer de los medios adecuados

6 Esta tesis nuclear de Agamben se despliega en varias de sus obras, fundamentalmente en Agamben (2005; 1998; 1993 y 2006).

7 Bataille, sin lugar a dudas, ya se sabe que trató de rescatar a Nietzsche de la lectura nazi-fascista que calaba en la época. Este fue el leitmotiv de *Acéphale*, revista y sociedad secreta.

para la obtención de sus fines, administra, por tanto, la praxis y el pensamiento hacia el único destino de la autoconservación y la sobrevivencia. Miedo, pues, constitutivo de la propia subjetividad, a perderse en el exceso, en el desborde del principio de derroche, en el exuberante abismo en que consiste el *ser-con*. En suma, la comunidad batailleana es la conexión infinita de los heterogéneos por mor de trasvases energéticos, de un erotismo que nos transgrede y precipita la propia identidad hacia su disolución. Erotismo maldito de un ser herido de devenir, que se comunica con la alteridad al precio (incalculable) de devenir aquello que no es. Exuberante potencial transgresor que subvierte toda lógica negativa.

### 3. CAOSMOS Y SOBERANÍA

Hasta aquí observamos un diagnóstico: Occidente está prendido de Identidad y de oposición. Pero, también, una estela en el pensamiento, sobre todo a partir del siglo XX, que se ha propuesto resistir y pensar de otro modo. Fundamentalmente, hemos destacado a Derrida como representante del pensamiento francés de la diferencia y a Nancy, Esposito y Agamben en la estela del pensamiento impolítico contemporáneo, Bataille, presente en todos estos autores nos ha servido de gozne sobre el que ahora cabalgaremos hacia la filosofía deleuziana. No sólo porque ella constituya otro modo de resistencia a la negatividad, sino porque creemos que sus análisis sobre el fascismo y el totalitarismo pueden ayudarnos a esclarecer nuestro presente. A esto se añade una íntima conexión con Bataille a través de la ontología intensiva que hemos destacado y que tiene a Nietzsche en su origen. En efecto, el supuesto principal de la filosofía de Deleuze asume el pluralismo nietzscheano y lo organiza a través de una estructura lógica, ontológica y epistemológica, según la cual son las relaciones entre fuerzas pre-subjetivas y sub-representativas aquello que se sitúa en el origen del mundo observable y aprehensible en cuanto fenoménico. Esta dimensión noérgica primordial define al ser en cuanto tal<sup>8</sup> y, en términos spinozianos, conforma una *natura naturans* regida por el movimiento y producción de diferencias de potencial en el encuentro entre las fuerzas. Ella, además, no tiene más destino que el de su propia auto-organización immanente, la cual nos ofrece la visión de un universo caosmótico y metaestable atravesado por multiplicidades irreducibles. En este sentido, la caosmosis y la *metaestabilidad*<sup>9</sup> refieren a la condición a la vez estable e inestable, turbulenta o *lejos del equilibrio*<sup>10</sup> que, por doquier, hace que el sistema se rebase a sí mismo, se auto-organice y se auto-transforme sin remisión. En este punto la tematización deleuziana de “lo virtual” supone un importante hito en torno a la radicalidad con que plantea la cuestión de la creación, de esa auto-transformación que es, de fondo, emergencia de novedad. Lo virtual, nos dice siguiendo a Bergson, no es mera realización de posibilidades, es un plus en tanto que advenimiento de plena diferencia. De otro modo cabría preguntarse: “¿Qué diferencia puede haber entre lo existente y lo no existente, si lo no existente es ya posible, recogido en el concepto y tiene todos los caracteres que el concepto le confiere como posibilidad?” (Deleuze: 2002, p. 318). Ahora bien, como tal caos-cosmos, este concepto es también el resultado del análisis de dicha dimensión noérgica, morada de cursos de intensio en permanente litigio, esto es, en relación disyuntiva productora de nuevas diferencias, junto con otra dimensión en este caso extensa, medible, cuantificable y predecible que, como su otra faz inseparable, compondría la totalidad de lo real. Este segundo plano, legaliforme y ordenado,

8 El ser ya no es en Deleuze, como ocurría en Nietzsche, “el último humo de la realidad evaporada”. No hay renuncia en Deleuze a la ontología y la metafísica, sin embargo, con gesto heideggeriano, busca en ellas a un ser en que se inscriba la diferencia sin resto para la Identidad. En efecto, pensar la diferencia *qua* diferencia, sin concesiones a la Identidad, es la divisa deleuziana. En este sentido su filosofía puede ser vista como ahondamiento de la *Destruction* que Heidegger elaboró mediante la diferencia óntico-ontológica (Cfr. Sáez Rueda: 2007).

9 La influencia de Gilbert Simondon en la filosofía de Gilles Deleuze alcanza su más claro ejemplo esta cuestión referida al concepto de *metaestabilidad* (Cfr. Simondon: 2011).

10 Terminología propia de las ciencias de la complejidad de las que Deleuze da cuenta a través de la filosofía.

es *natura naturata*, es decir, autoproducción de la *natura naturans* intensiva, del “devenir-loco de las profundidades” (Deleuze: 2011, p. 198) con el que Deleuze da vuelta a los mundos platónicos insertando la multiplicidad mutante y creadora del devenir, dando voz y derecho de existencia a los “simulacros”. Esta región extensa, coincidente con lo fenoménico representado por el sujeto como instancia cognoscitiva por excelencia, constituye en Deleuze una “ilusión necesaria”<sup>11</sup> producto del decurso noérgico diferencial de las síntesis disyuntas que vinculando “lo diferente con lo diferente” (Deleuze: 2002, p. 183) crea, traen la novedad, gestan nuevas diferencias las cuales, a su vez, entran en el incesante *pólemos*. El deleuziano *Acontecimiento* como emergencia de sentido se ubica justo aquí: él es efecto de superficie, resultado, efectuación de los movimientos intensos y diferenciales que se dan en un plano pre-subjetivo y sub-representativo.

Lógica, ontología y epistemología sufren en Deleuze, así, una vuelta de tuerca de gran calado: de un lado, los principios lógicos<sup>12</sup> y ontológicos de Identidad y de No-contradicción que han atravesado toda la metafísica occidental de Platón a Hegel son recusados a través de este pluralismo de la diferencia; de otro, la concepción de las ciencias en su versión moderna, donde la Naturaleza era tomada como instancia plenamente cognoscible por el sujeto en aras del progreso y mediante el descubrimiento de las leyes uniformes que la gobernaban, queda desbaratada al revelarse dicha dimensión pre-subjetiva y sub-representativa, exterior y heteróclita respecto del Yo. Sólo abordable desde el *empirismo trascendental* deleuziano (Cfr. Deleuze: 2002, pp. 49-50; p. 110ss.), método, por lo demás, que supone observar el nivel representacional de la conciencia como efecto, segundo y derivado, de los impactos intensivos y diferenciales que suceden en una *sensibilidad trascendental* más honda y anterior al sujeto, y, asimismo, creadora:

(E)n el orden de la pasividad constituyente, las síntesis perceptivas remiten a síntesis orgánicas, así como la sensibilidad de los sentidos a una sensibilidad primaria que somos. Somos agua, tierra, luz y aire contraídos, no sólo antes de reconocerlos o de representarlos, sino antes de sentirlos. Todo organismo es, en sus elementos receptivos y perceptivos, pero también en sus vísceras, una sima de contracciones, de retenciones y de esperas (Deleuze: 2002, p. 123).

Con todo ello, podemos afirmar que, desde Deleuze, la creación de conceptos para la Filosofía, de preceptos para las artes y de funtores para las Ciencias (concepto adoptado por el filósofo parisino de la teoría matemática para designar los componentes de las funciones) emerge como la tarea y el reto fundamental de nuestro tiempo a tenor de la puesta al descubierto de este pluriverso caosmótico en continua auto-generación: “La filosofía y la ciencia comportan por ambos lados (como el propio arte con su tercer lado) un *no sé* que se ha convertido en positivo y creador, condición de la propia creación, y que consiste en determinar *mediante* lo que no se sabe” (Deleuze y Guattari: 2013, p. 129). Las Ideas son, por este motivo, Ideas-problema para Deleuze, resultado del impacto complejo en nuestra sensibilidad abisal de los flujos intensivos del mundo con los que hacer, también, *caosmos*. Sin creación, sin la conexión del pensamiento con su afuera, con lo no pensado, tan sólo nos queda la *necedad*.

11 Hay que subrayar que el ámbito de la *extensio* no es eliminable para Deleuze sino que configura lo que él comprende como una “ilusión límite, la ilusión exterior de la representación, que resulta de todas las ilusiones internas, (...) que el sin fondo no tenga diferencia, cuando, en verdad, ella hormiguea en él. ¿Y qué son las Ideas, con su multiplicidad constitutiva, sino esas hormigas que entran y salen por la fisura del Yo?” (Deleuze: 2002, p. 409). Una ilusión, no obstante, inevitable, tal y como lo recoge en su estudio L. Sáez: “Este ser diferencial intenso-extenso no puede ser captado en cuanto tal por la representación. (...) la representación, de la que no podemos escapar, detiene el devenir y superpone una identidad, investidura de la diferencia. Sin embargo, el mundo representado no es un mundo inexistente. Es real, en cuanto ‘ilusión necesaria’” (Sáez Rueda: 2007, p. 442).

12 Nos referimos, en concreto, a los principios de la lógica clásica. François Zourabichvili apunta claramente a esta ruptura de la lógica clásica por parte de Deleuze (Cfr. Zourabichvili: 2011).

Resumidas algunas de las tesis principales de la filosofía deleuziana, lo determinante para nosotros es observar la continuidad que se establece entre su ontología y lo político tal y como es desarrollado en textos como *Mil mesetas*, el *Antiedipo* o *¿Qué es la filosofía?* Deleuze, junto con Guattari, compone así una ontopolítica en la que la noción de *pueblo* se hace central: *pueblo* es una comunidad caosmótica, esto es, una multiplicidad interafectiva, afectante y afectada en los encuentros de flujos deseantes diferenciales aun no subjetivados, libres de toda determinación o codificación, de toda finalidad ulterior, y prestos para la creación de nuevos flujos, de nuevas diferencias. Abierto pues a la novedad, a lo virtual, excediéndose de continuo a sí mismo en su condición metaestable, tal pueblo caosmótico, tal *caosmunidad*, no se deja atrapar ni por la identidad ni por la oposición. Plena afirmación de la diferencia en el plano socio-político, el pueblo deleuziano escapa a ellas escapando a la negación, siendo plena afirmación de la diferencia y nombrando al ser mismo de las revoluciones: “La revolución es la desterritorialización absoluta en el punto mismo en que ésta apela a la tierra nueva, al pueblo nuevo” (*Ibid.*, p. 102). Sin embargo, aún hay que hacer algunas precisiones en torno a la terminología deleuziana antes de avanzar. Pueblo nombra también un tipo de movimiento cualitativo, el movimiento de la desterritorialización, de la fuga respecto de lo instituido. El pueblo es siempre pueblo *menor* toda vez que no se ajusta a ningún patrón preestablecido, que no sigue ningún cauce ya trazado de antemano. A él le corresponde ser molecular y rizomático, lo cual equivale a deshacer las jerarquías y a horadar los cercados impuestos al flujo deseante por parte de lo molar, esto es, desde lo constituido, lo ya subjetivado o codificado. Desterritorializar supone así el inicio de un movimiento nómada hacia el advenimiento de lo que Deleuze denomina *Tierra nueva*, esto es, de un cambio cualitativo. Por otro lado, reterritorializar será, inversamente, el proceso por el cual las fuerzas-deseo del plano molecular se actualizan o efectúan y vuelven a quedar codificadas, se sedentarizan, detienen la producción diferencial pasando de la *Tierra nueva* al *territorio*. Con ello, lo político queda concebido también como sistema metaestable, tensional litigio entre las inclinaciones del deseo nómada o desterritorializante y del deseo sedentario, reterritorializante, de lo subjetivado y de lo pre-subjetivo, de un inconsciente que ya no es el del psicoanálisis freudiano, sino el del *esquizoanálisis* que lo observa como perenne fábrica de producción.

Desde esta perspectiva, si volvemos la vista atrás por un instante, a la exploración que hemos acometido en torno a Georges Bataille, podemos decir que la soberanía es lo propio del *Acontecimiento* deleuziano. De ella emerge, como efecto de superficie, lo instituido, esto es, cada sentido dado a nuestro ser-con y organizado en los diferentes dispositivos, en las visibilidades institucionales y en los enunciados. Su potencia alterante sin tregua proviene de la sobreabundancia (im)productiva del deseo, de un Eros maldito y en devenir sin la incidencia del principio de Identidad o de la negatividad propia de la oposición, que desplaza toda certidumbre y se aventura en caminos impredecibles, ignotos. Soberano es, pues, Eros, interafección de energías deseantes que nos transmuta, que nos desterritorializa para devenir un otro con el otro y que procura que germine un nuevo sentido para nuestro ser en común. Sin esta pulsión intensiva y afirmativa que nos moviliza entramos en el reino cavernoso del fascismo, del enemigo ubicuo engendrado por la desazón de una estabilidad y una permanencia para las que no se atisba afuera.

#### **4. FASCISMO: DEL COLAPSO A LA FALTA**

El propio Gilles Deleuze ya nos advertía del auge de un nuevo tipo de fascismo. Sus análisis del deseo como intensidad, bien en fuga, bien sedentaria o estriada, le otorgan las herramientas para pensar el advenimiento de una sociedad global que se inclina hacia la neutralización de la diferencia, hacia el declive de su impulso creador:



El viejo fascismo ya no es el problema de nuestro tiempo. Se está instalando un neo-fascismo en comparación con el cual el antiguo quedará reducido a una forma folclórica. En lugar de ser una política y una economía de guerra, el neofascismo es una alianza mundial para la seguridad, para la administración de una 'paz' no menos terrible, con una organización coordinada de todos los pequeños miedos, de todas las pequeñas angustias que hacen de nosotros unos microfascistas encargados de sofocar el menor gesto, la menor cosa o la menor palabra discordante en nuestras calles, en nuestros barrios y hasta en nuestros cines (Deleuze: 2007, p. 133).

Deleuze pone sobre la palestra tres modos de entender el totalitarismo y el fascismo según sea la relación dada entre ellos atendiendo a las distinciones antes explicadas entre lo molar y lo molecular, lo micro y lo macro, nomadismo y sedentarismo. Fascismo y totalitarismo realizan la oclusión del movimiento diferencial autotransformador por diferentes cauces y, de este modo, impiden la soberanía entendida ontológicamente, no ya como schmittiana decisión que discrimina entre amigos y enemigos, sino, como venimos diciendo, en tanto *Acontecimiento*, emergencia de un nuevo sentido para nuestro ser en común o *ser-con*. En este contexto, la pregunta fundamental que espolea a Deleuze, y que subyace al desarrollo de esta triple caracterización que ahora resumiremos, consiste en la interrogación acerca de la posibilidad de devenir-molecular que *per se* busque molarizarse, de una desterritorialización que pueje únicamente por una absoluta territorialización. En definitiva: ¿es posible desear el fascismo? En este punto hay que recordar uno de los temas principales que une a Deleuze con Nietzsche: la voluntad de poder<sup>13</sup>. Pues bien, creemos que donde resaltan claramente las consecuencias más importantes de tal noción es en el ámbito ético-político en que nos encontramos. En efecto, ella sirve para nombrar una tendencia en la región intensiva-deseante que vuelve a la diferencia contra sí misma. La voluntad de poder negativa que cualifica al plural de las fuerzas de manera reactiva supone un elemento genético que por sí mismo busca la negación y la nivelación, a costa incluso de la diferencia misma y su afirmación. A la insistente revolución de la diferencia se opone, pues, en este nivel genético, una contrarrevolución donde el motor de la historia deja de ser la diferencia afirmada. Pasa a serlo el falso movimiento de la negación. El fascismo, en efecto, es molecular quedando el deseo descodificado y descodificante atravesado por una voluntad de poder negativa, por una re-acción. Él es, por tanto, también "menor", teje sus líneas de fuga, sus desterritorializaciones. Pero su única voluntad es la de reterritorializar, la de detener todo movimiento nómada molecular, hacerse sedentario, constituido de una vez para siempre. Su sino es la contrarrevolución. Ahora bien, no todo lo molecular-fascista tiene porqué actualizarse en la dimensión molar totalitaria. El fascismo puede circular por la c(a)o(s)munidad sin llegar a instituirse, a efectuarse, al igual que puede existir un Estado totalitario que no suponga un nivel molecular fascista:

Sin duda el fascismo ha inventado el concepto de Estado totalitario, pero no hay razón para definir el fascismo por una noción que él mismo ha inventado: hay Estados totalitarios sin fascismo, del tipo estalinista o del tipo dictadura militar. El concepto de Estado totalitario sólo tiene valor a escala macropolítica para una segmentariedad dura y para un modo especial de totalización y de centralización. Pero el fascismo es inseparable de núcleos moleculares, que pululan y saltan de un punto a otro, en interacción, antes de resonar todos juntos en el Estado nacionalsocialista (Deleuze y Guattari: 2002, p. 218).

Según todo lo anterior, la advertencia deleuziana acerca del totalitarismo y el fascismo se nos aparece de tres maneras: de un lado tenemos el riesgo molecular del fascismo; de otro la molarización

13 "Activo y reactivo designan las cualidades originales de la fuerza, pero *afirmativo* y *negativo* designan cualidades primordiales de la voluntad de poder. (...) Y así como las fuerzas reactivas no dejan de ser fuerzas, la voluntad de negar, el nihilismo, pertenecen a la voluntad de poder (...) Por una parte resulta evidente que en toda acción hay afirmación, y en toda reacción negación. Pero, por otra parte, la acción y la reacción son más bien medios, medios o instrumentos de la voluntad de poder que afirma y que niega: las fuerzas reactivas, instrumentos del nihilismo" (Deleuze: 1971, p. 79).

totalitaria de éste; pero, también, la tendencia a entender (y vivir) lo político sólo desde el ámbito de lo efectuado, de lo constituido. Este último aspecto explicaría por qué para Deleuze el totalitarismo puede ser independiente de la actualización de lo molecular intensivo y fascista como parece apuntar la cita anterior. La posibilidad totalitaria, pues, no depende sólo del deseo reactivo y de una voluntad de poder negativa. Ella habita también en una territorialización experimentada sin afuera. Lo constituido, lo sedentario, no puede agotarlo todo, no se puede prescindir del ámbito irreducible que trae la mutación del campo político-social por exuberancia y derroche de sí, al menos no sin incurrir en el colapso de la soberanía. Lo mismo sucedía cuando definíamos la tarea del pensamiento mismo donde, como vimos, su suspensión se cifraba en ponerle lindes encerrándolo dentro de los márgenes de la representación, del mundo de los fenómenos actualizados que se dan a una consciencia constituida, sin observar, pues, su afuera impensado. Crear conceptos, *Ideas-problema*, equivale, desde este punto de vista, a crear nuevas instancias institucionales, *Instituciones-problema*.

Pero hay una cuestión más que podemos inferir de las tesis deleuzianas y que mueve el fondo de este estudio. Dicha oclusión soberana, dicho colapso del movimiento afirmativo del deseo, ocultaría a nuestro modo de ver, una deriva aun más oscura. Si fascismo y totalitarismo suponen una depotenciación de los caudales deseantes, de la ubérrima intensidad que obsequia con los frutos de la transformación y la novedad, y si tal depotenciación es, paradójicamente, también deseada, hemos de concluir que es posible desear la falta, desear la precariedad. Deseo de penuria por la que los flujos deseantes se tornan hostiles. El curso intenso en falta persigue aniquilarse hasta quedar definitivamente inmóvil, inerte. Flaquear hasta expirar. Con todo, la producción de esta máquina deseante negativa tampoco cesa. Inextinguible falta de la falta, ilimitada enemiga de sí misma, sólo suscita interafecciones allanadoras, *pasiones tristes*. El enemigo deleuziano ya no es un yo diferido, despresente, como en Derrida, con un resto de no-yo. Ya no es mi amigo, ni siquiera el más cercano. Es todo un cuerpo deseante, un cuerpo intenso devastado, en la *posibilidad real* de la masacre, en perpetua agonía. Con todo, ambos, Derrida y Deleuze, apuntan a una misma dirección: la fragua oposicional se vuelve ubicua y ni siquiera hay identidad que la resista. Cualquier sentido o cualquier sujeto que se engendre en ella será eterno falleciente, fantasmático moribundo cuya fuerza es su perenne agostamiento. Más que nunca, ahí, la comunidad se nos sustrae ¿No es este uno de los signos de nuestro tiempo? ¿No descubrimos hoy una cierta complacencia en la debilidad de un mundo que se derrumba, de una vida enflaquecida? Deleuze destaca la figura del filósofo nietzscheano como *sintomatólogo*<sup>14</sup>. Diagnosticar el signo de nuestras propias fuerzas, desenmascarar al esclavo, nos pone en ruta de nuevo hacia la soberanía perdida, hacia el señorío de la auténtica creación, juego afirmativo en el que Eros siembra fugas por doquier.

## 5. CONCLUSIONES

En un texto muy cercano al *Antiedipo* y a *Mil mesetas*, *capitalismo y esquizofrenia*, Jean-Françoise Lyotard escribe: "deseamos que la fuerza de la falta periclite, degenera" (Lyotard: 1990, p. 13). Esta *fuerza de la falta*, este flujo deseante despotenciador, precario por cuanto se experimenta en la angustia de su propio acabamiento, el cual no llega a cumplirse siendo inagotable caudal de negatividad inmiscuido en todas las dimensiones de nuestra existencia, es actual fontanal de los malestares que nos asedian conformando un modo de habitar y de ser en el mundo. Por él la hostilidad llega a ser tan absoluta, aun más que la observada por Derrida, que el enemigo mora en nuestras propias vísceras.

14 "¿Qué sería una ciencia verdaderamente activa, imbuida de conceptos activos (...)? Únicamente una ciencia activa es capaz de descubrir las fuerzas activas, pero también de reconocer las fuerzas reactivas como lo que son, es decir, como fuerzas (...). Una *sintomatología*, puesto que interpreta los fenómenos, tratándolos como síntomas, cuyo contenido habrá que buscar en las fuerzas que los producen" (Deleuze: 1971, p. 14).

La oposición se hace interior y nos desdobra, o más bien nos multiplica, en diferencias oposicionales, en los incontables caudales intensivos enlodados de auto-represión, de auto-exclusión. Suspendiendo el derecho a la propia existencia, al propio ser, colocados *hors l'être*, entramos en guerra sin cuartel y hacemos imposible, además, toda vía hacia una caosmunidad, hacia una relación con el otro que fortalezca nuestras heterogeneidades para crear juntos. No se busca crecer, sino empequeñecer sin tregua, no se busca una salida, una fuga, sino el extravío en el laberinto de nuestra propia mazmorra. Y ahí encontramos la paradoja final a modo de evidencia: donde sólo hay enemigos ya no puede haber ningún amigo. No hay identidad que resista tanta violencia. El dispositivo identitario salta en mil pedazos: el propio yo, henchido hostilidad, es el enemigo. En este camino Derrida nos mostró el *ethos* de la enemistad instalado en Occidente desde sus inicios y presentado hasta sus últimas consecuencias en su interpretación de Schmitt; Bataille nos puso sobre la pista de un tipo de soberanía que nos habla del ímpetu del derroche, de su fuerza transgresora respecto de las identidades clausuradas y polemológicas; y, por último, Deleuze nos valió para descifrar el signo neofascista de nuestro presente. Con todo, quisimos dar una vuelta de tuerca, buscar una soberanía otra y una lógica polemológica intensiva, prendida en un presente que nos amenaza mortuorio.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (2005). *Estado de excepción. Homo sacer II*. Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires.
- Agamben, G. (1993). *La comunidad que viene*. Pre-Textos, Valencia.
- Agamben, G. (1998). *Homo sacer, el poder soberano y la nuda vida I*. Pre-Textos, Valencia.
- Agamben, G. (2006). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires.
- Bataille, G. (1981). *La experiencia interior seguida de Método de meditación y de Post-scriptum 1953*. Taurus, Madrid.
- Bataille, G. (1987). *La parte maldita*, precedida de *La noción de gasto*. Icaria, Barcelona.
- Bataille, G. (1991). *Teoría de la religión*. Taurus, Madrid.
- Bataille, G. (1972). *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. Taurus, Madrid.
- Deleuze, G. (1971). *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama, Barcelona.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Paidós, Barcelona.
- Deleuze, G.. (2002). *Diferencia y repetición*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Deleuze, G. (2007). *Dos regimenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Pretextos, Valencia.
- Deleuze, G. (2011). *Lógica del Sentido*. Paidós, Barcelona.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos, Valencia.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2013). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama, Barcelona.
- Derrida, J. (2008). *Fuerza de ley, el fundamento místico de la autoridad*. Tecnos, Madrid.
- Derrida, J. (1975). La farmacia de Platón. In: *La diseminación*. Fundamentos, Madrid.
- Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad*. Seguido de *El oído de Heidegger*. Trotta, Madrid.
- Derrida, J. (1989). De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva. In: *La escritura y la diferencia*. Anthropos, Barcelona.
- De Peretti, C. (1989). *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*. Anthropos, Barcelona.
- Esposito, R. (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu, Buenos Aires.

- Lyotard, J-F. (1990). *Economía libidinal*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Nancy, J-L. (2001). *La comunidad desobrada*. Arena Libros, Madrid.
- Peñalver, P. (1990). *Desconstrucción, escritura y filosofía*. Montesinos, Barcelona.
- Sáez Rueda, L. (2001). *Movimientos filosóficos actuales*. Trotta, Madrid.
- Sáez Rueda, L. (2007). Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger. In: Sáez Rueda, L. y de la Higuera Espín, J. (eds.). *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- Simondon, G. (2011). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Cactus, Buenos Aires.
- Zourabichvili, F. (2011). *Deleuze. Una filosofía del Acontecimiento*. Amorrortu, Buenos Aires.



## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 23, n°. 80 (ENERO-MARZO), 2018, PP.133-144  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.  
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

## La muerte liberadora del suicida o la manipulación ingenua de su fragilidad<sup>1</sup>

The Freeing Death of Suicide or the Naive Manipulation of its Fragility

Felipe JOHNSON MUÑOZ

Universidad de La Frontera, Chile.

### Resumen

Cifras recientes muestran el incremento del suicidio y avisan acerca de un malestar en la sociedad actual. Es el ser humano quien, pese a su género, edad o condición socio-económica, puede atentar contra sí mismo. Mas, ¿qué es aquello que pertenece al hombre y que le permite dar fin a su propia vida? Entendiendo que el existir humano es siempre en una relación consigo, y que dicha auto-relación le advierte sobre su fragilidad en tanto que existir corporal, consideraremos el suicidio como una particular manipulación de la propia fragilidad con el fin de anular su facticidad aflictiva. Así, se discutirá que tras el suicidio se encuentra la fragilidad humana, entendida como un carácter existencial que permite al ser humano insistir en vivir, pero que también puede darle ocasión de persistir en morir.

**Palabras Clave:** Suicidio; muerte; fragilidad; auto-relación; existencia.

### Abstract

Recent figures show the increase in suicide and warn about a malaise of current society. It is the human being who, despite its gender, age or socio-economic condition, can attempt against itself. But what is it that belongs to the human being and allows it to end its own life? By understanding that human existence is always as a relationship to itself and that this self-relation warns it about its fragility as corporeal existence, we will consider the suicide as a particular manipulation of the own fragility in order to nullify its afflictive facticity. So, we will discuss that in the ground of suicide is the human fragility, as an existential character that allows human being to insist on living, but gives it also the occasion to persist in dying.

**Keywords:** Suicide; dead; fragility; self-relation; existence.

1 Este trabajo se enmarca en el Proyecto Fondecyt Regular, n° 1150034.

## **1. EL SUICIDIO COMO UN PROBLEMA DEL EXISTIR INDIVIDUAL**

Internet se ha convertido en una plaza pública con la cual, quienes integran la sociedad globalizada actual, cuentan como espacio validado de expresión. Es en la red donde la comunidad global tiene la ocasión de conocer perspectivas, acuerdos y desacuerdos, entre habitantes de todos los sectores del planeta. Mas, es ahí también donde cada uno de nosotros puede enterarse del descontento y malestar de quienes cuentan con este espacio virtual para publicar sus malestares, reproches y, ante todo, su propio dolor. Es en foros virtuales donde las disconformidades respecto de la propia vida y el existir se han hecho oír sin inhibiciones. No es extraño hallar en salas de chat sufridas expresiones de resentimiento y cólera frente a situaciones vitales, así como acceder a documentos en los cuales el acto de acabar con la vida como respuesta a tales pesares se promueve expresamente y se le glamouriza como estrategia loable (Cfr. Fiedorowick *et al.*: 2009, pp. 1-12). Reivindicaciones del suicidio, la descripción y prescripción de métodos eficaces para cometerlo e innumerables amenazas o avisos de que ya se ha resuelto acabar con la propia vida configuran una parte importante de los textos que la Web soporta y que están a disposición pública. Junto a ello, son numerosos los estudios que brindan cifras de suicidio advirtiendo sobre su aumento. Se trata de 800.000 mil personas las que cometerían suicidio anualmente, siendo la segunda causa de mortalidad en el sector de la población mundial entre los 15 y 29 años<sup>2</sup>. La sociedad actual descubre, así, un doloroso malestar que no le es indiferente.

Mas, ¿en qué sentido es posible entender el suicidio como un malestar y, más aún, como un malestar de la sociedad actual? Lejos estaríamos de responder a esta pregunta si le concibiéramos como la mera pérdida de una fracción significativa de la población mundial. Es cierto que las cifras no son desdeñables en cuanto expresan una situación humana general. Sin embargo, mientras éstas parecen establecer al suicidio como un riesgo respecto de una demografía que quiere conservarse en número, le desarraigan de su más propia concreción. Más que un número, son padres, familiares y amigos, quienes, confrontados con el acto suicida, padecen la pérdida de aquel o de aquellos con los que se ha proyectado una vida conjunta. Por tanto, el suicidio parece ser un malestar ante todo porque es la relación entre existencias concretas la que llega a una crisis. Así, por ejemplo, es Ludwig Binswanger quien puede caracterizar el sufrimiento ante el suicidio en dichos términos: “Si bien es cierto éste tu fallecer no me destruye a mí como el amante, ni mi amor, es cierto, no obstante, que me mata a mí como un por ti amado” (Binswanger: 1993, p. 483). Y es que con la muerte del suicida acaba también una relación de amor por parte de quienes sufren su ausencia. El suicidio, así, no es la muerte de un sólo individuo. Cuando muere el suicida se resiente también aquello que posibilita una sociedad, a saber, las relaciones humanas de amor desde las cuales ella se construye, y éste es precisamente el malestar que representa el suicidio en la sociedad actual.

Así, por tanto, indagar sobre el suicidio exige un examen del mismo en la concreción existencial a la que éste en tanto que acto humano pertenece. Pues, aunque el acto de acabar con la propia vida pueda ocurrir colectivamente, ya sea por razones cosmovisionales, políticas, religiosas o de otra índole, o pese a que el suicidio sea pactado en grupos virtuales (Cfr. Rajagopal: 2009, pp. 185-196), no es sino cada uno de esos existentes integrantes de una comunidad quien ha determinado, para y por sí mismo, atentar contra su propia vida. El suicidio, decimos entonces, no es un problema de cifras abstractas, tampoco es un problema de una colectividad, sino, ante todo, un problema de la propia individualidad, que, ya sea en un colectivo o en la más íntima soledad, se ejerce con una autodeterminación concreta y desconcertante.

Y, siendo así, no tardan en aparecer incontables artículos científicos dedicados a entender las condiciones individuales que desencadenan la ideación y conducta suicida, prescribiendo estrategias

2 Organización Mundial de la Salud. Centro de prensa. Disponible en <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs398/es/>. Acceso el 05/12/2017.

eficaces para su prevención. Mas, es en ellos donde se advierte un problema de fondo. En uno de los muchos estudios de esta clase se afirma: "Investigadores han sugerido que el suicidio está asociado con varios factores potenciales a nivel individual, como la edad, género, estatus marital, fumar, beber, salud, diversos factores psicológicos y estatus socioeconómico. Desde acá puede asumirse que el suicidio está asociado también con factores contextuales" (Han y Lee: 2012, p. 228). En efecto, el suicidio puede estar condicionado por una biografía sufriente, por la segregación de la sociedad, como ocurre con determinados grupos étnicos o minorías sexuales, por el acoso del así llamado *bullying*, del que son víctima adolescentes; puede explicarse en dependencia a situaciones intolerables de dolor físico a causa de enfermedades crónicas como el cáncer, o a la condenativa noticia de enfermedades mortales como el VIH; puede tener también relación con condiciones psiquiátricas como esquizofrenia, cuadros depresivos e impulsivos, y, con todo esto, la búsqueda de eventuales riesgos de suicidio parece no hallar un fin. El espectro de causas es inabarcable, y finalmente parece decirse que la ideación y el acto suicida dependen de todo aspecto de la vida humana, lo cual es lo mismo que decir, de nada.

Mas, si nuevamente se repara en lo anterior, quizás sea posible afirmar algo distinto. Puede decirse, en efecto, que lo único seguro entre tanto factor de riesgo suicida es que en cada uno de ellos se encuentra implicado el ser humano. Es éste quien, confrontado ante circunstancias desbordantes, puede considerar su propio fin como respuesta. Es cierto que condiciones vitales aflictivas pueden sugerir quitarse la vida a quien las padece. Pero, para que esto ocurra es necesario que a tal individuo le esté dada la posibilidad de ello. En efecto, pese a la indagación en los múltiples factores de riesgo, la pregunta de fondo sigue siendo cómo es que el ser humano dispone de la posibilidad de considerar su propia aniquilación como respuesta. A nuestro juicio, la identificación de causas y factores de riesgo del suicidio supone, pues, que un individuo que sabe de la propia posibilidad de interrumpir su vida enfrente desde esa posibilidad situaciones dolorosas como el aislamiento, la segregación, el sufrimiento y el resentimiento, o incluso que recurra a ella como un acto de autoafirmación en defensa de convicciones cosmovisionales propias. Y es que, si dicha posibilidad fuese ajena a nosotros, entonces, la llegada de tales situaciones no tendría cómo despertar una consideración de la propia muerte y éstas jamás podrían ser entendidas como factores de riesgo.

Por ello, el propósito de las siguientes discusiones será el de comprender al suicidio como una posibilidad humana que se alberga en el seno del mismo existir. Y si esto es así, la pregunta ha de ser: ¿qué caracteriza al existir humano concreto que le hace posible apropiarse de la posibilidad de su aniquilación, y que dada esta posibilidad puede él responder a las diversas situaciones que le puedan resultar intolerables con su muerte? A continuación, entonces, se esbozará un examen comprensivo del propio existir en tanto que suicida, para indagar de dónde puede venirle dada la posibilidad de atentar contra sí mismo. Con ello queremos entender que, más allá de que se le pretenda extirpar definitivamente con la detección de medidas y estrategias preventivas, la posibilidad de acabar con la propia vida le es inherente a toda sociedad, porque ella no es sino una sociedad integrada por seres humanos.

## 2. LA INTERRUMPIBLE CONTINUIDAD DEL EXISTIR FRÁGIL

La tarea que nos proponemos es, entonces, indagar cómo le viene dada al ser humano la posibilidad de considerar su propia muerte como respuesta a situaciones críticas. Y dicha tarea implica comprender que hay rasgos del existir que acusan tal posibilidad. En este sentido, el propósito de estas reflexiones no es desarrollar una consideración moral sobre el suicidio, como lo hiciera, por ejemplo, Hume (1826, pp. 556-567), justificándolo como ejercicio propio de la libertad humana de cara a un orden divino. Tampoco se tratará al suicidio como instancia de auto-afirmación frente al sinsentido de la existencia, como fue



el interés del existencialismo<sup>3</sup>. El fenómeno del suicidio, afirmamos, no conduce inmediatamente al problema de la libertad, ni tampoco a su consideración en tanto que reivindicación vital, pues ambos suponen que el ser humano se entienda primero como aquel que puede acabar con su propia vida. Y este es precisamente el problema que nos interesa discutir.

Ahora bien, la vía natural que parece sugerir una reflexión sobre el suicidio es la de abordar su explícita vinculación con la muerte. Un entendido que quizás convenga ahora examinar. Se podría afirmar, en efecto, que, sabiendo precisamente de su mortalidad, es que al suicida le es dado *matarse*. Sin embargo, cabría preguntar si de un “saberse mortal” se sigue necesariamente un “apremio de morir”. Ciertamente, el suicida se encuentra en una determinada relación con la muerte. De cara a la misma, éste toma acciones para que llegue *en cuanto antes*. Mas, dicha relación tan particular no parece exigir estar presente en toda consideración de la muerte. Es Heidegger (2001, §§. 49-53), por ejemplo, quien señala otra posibilidad de relación con ella. Una, en efecto, que no implica hacer de ésta el tema y centro de las acciones. Ante todo, una apropiación de la muerte en tanto que la última de las posibilidades radicaría en hacer de la propia finitud el horizonte configurador de las posibilidades fácticas. Así, un “saber de la propia muerte” no debe albergar en sí forzosamente la posibilidad de “apresurarla”. Ha de haber algo más en el existir suicida que le permita echar mano a su muerte según la conveniencia propia. Y la pregunta es, entonces, ¿qué experiencia de sí es aquella que hace que la muerte propia aparezca como lo que puede ser manipulado para apresurarla?

Quizás dicha experiencia no sea del todo ajena al existir cotidiano. Es claro, podría decirse, que día a día útiles de toda clase se hallan a disposición para realizar alguna tarea. Mas, es ahí donde se advierte también que la experiencia del útil no puede ser reductible sólo al *para qué* de los mismos (*Ibid.*, §§. 15-18). Así, por ejemplo, mientras un útil como el cuchillo se encuentra a nuestra disposición *para* cortar alimentos, en la utilización del mismo cautelamos no cortarnos, sin que tal cautela constituya al útil en su *para qué*. A la relación ocupada con el cuchillo pertenece, en efecto, una *cautela* que igualmente forma parte de la ocupación, más que no se centra primariamente ni el cuchillo ni en la tarea misma, sino en nosotros como los que pueden resultar heridos en el trato. Lo mismo ocurre, por ejemplo, mientras contemplamos un paraje desde una determinada altura, precavidos de no exponernos al riesgo de caer. Mas, ¿de dónde viene tal cautela? ¿Se hace ella comprensible en relación con un necesario temor a la propia muerte?

Por lo pronto, es posible advertir que la precaución respecto del uso del cuchillo puede responder también a la posibilidad de no acabar con alguna lesión que luego nos impida otro tipo de ocupaciones. Asimismo, situados en una altura, podemos también prever una eventual fractura tras una caída que acarree consecuencias serias en nuestra salud. En otras palabras, esa relación cautelosa que pertenece a una ocupación cotidiana con el mundo es una que no requiere ser comprensible en directa relación con la muerte. Una lesión no es necesariamente estimada en su gravedad, en tanto que nos expone en mayor o menor medida a ella. Su gravedad puede también ser entendida en cuanto una inhabilitación del propio despliegue de la vida. En muchos casos, podríamos decir, el existir trata cautelosamente con el mundo precisamente porque es la *continuidad* de su trato con éste la que puede verse *interrumpida*. Y, si este es el caso, entonces, al margen de suponer una relación con la muerte, quizás sea posible entender que el fenómeno fundamental tras la cautela propia de la ocupación cotidiana refiere ante todo a que el existir, mientras se despliega, “cuenta” con la continuidad de su despliegue en tanto que relación fáctica.

En efecto, el trato cotidiano con el mundo parece caracterizarse por ser un despliegue existencial ejercido en una relación con su propia *continuidad*. Y si en algún momento ésta se viera interrumpida, esto

3 Una perspectiva representada en obras fundamentales como *El extranjero* de Camus o *La Náusea* de Sartre. Para una síntesis de la posición existencialista (Cfr. Polo: 2006, pp. 45-56).

es, si efectivamente nos lesionáramos o fuéramos impedidos por alguna enfermedad, “confiaríamos” en que de fondo ésta no ha sido radicalmente transgredida. Esperamos, pues, reponernos o recuperarnos, porque en nuestra relación con el mundo un “contar con nuestra continuidad” permanece de algún modo “intacto”. Mas, lo interesante es observar que esto no siempre ocurre así. Hay casos en los que esa relación del existir con su propia continuidad parece modificarse. Mientras el existir cotidiano se mueve en el mundo en una relación consigo que cuenta con ella, éste es también susceptible a hacer de su eventual interrupción el sentido dominante de su despliegue mundano. Es el caso, por ejemplo, de las fobias. A una mujer quien en su infancia habría sufrido un accidente tras la ruptura del taco de su patín, le sería imposible caminar si éstos no han sido fijados con clavos (Cfr. Binswanger: 1994, p. 245). Lo mismo ocurre en una particular fobia a la defenestración. Enterándose del suicidio de su vecino, quien habría acabado su vida arrojándose desde una ventana, otra mujer se vería sumida en severas crisis de angustia al hallarse cerca de éstas (Cfr. Perrier: 1984, pp. 222-254). En ambos casos se reitera una constante común a toda fobia, a saber, conductas evasivas y tranquilizadoras frente al objeto temido (Cfr. Ey *et al.*: 1989, pp. 337-340). Y lo interesante en tales casos es que tanto los tacos de los zapatos como la altura, siendo instancias de la vida cotidiana del todo inofensivas, pueden constituir situaciones profundamente aflitivas en tanto que *riesgosas*.

Así, entonces, mientras el existir cotidiano mantiene una relación consigo en tanto que *continuo*, es decir, mientras se despliega como una relación con el mundo que “cuenta” con la *continuidad* propia, las fobias enseñan que éste puede ejercerse también en tanto que un “perder la certeza de la misma”, centrado en su propio carácter interrumpible. Así, mientras que, en la vida cotidiana, pase lo que pase, nada parece poner en un serio riesgo esa continuidad con la que contamos, en las fobias, el existir ha hecho de su carácter interrumpible el horizonte del ejercicio de su relación con determinados objetos cotidianos, y siendo así, es como desde su amenazante interrupción estos pueden presentársele angustiantemente riesgosos. Por tanto, *continuidad* e *interrupción de la continuidad* pueden ser entendidos ahora como modos en los que el existir puede relacionarse consigo mientras se ejerce como una relación con el mundo. Y, acentuándose uno u otro, permiten un descubrimiento del mismo ya sea como un lugar “confiable” en el que habitar o como un lugar adverso y mortalmente dañino. En otras palabras, en su relación con el mundo, el existir se despliega relacionándose con su propia *fragilidad*. Una tal que, en tanto condición propia, no requiere ser entendida necesariamente respecto de la muerte, sino en términos de aquella continuidad e interrupción de la relación del existir con el mundo que este advierte en una relación consigo.

Así, tratamos con cautela útiles domésticos, nos precavemos de no exponernos a alturas “riesgosas”. Precipicios o el filo de los cuchillos son utilizados en la tarea como aquellos que advierten también que pueden herirnos. La fragilidad propia, anónima, se constituye, por tanto, en el horizonte del descubrimiento del mismo mundo. Sin una relación del existir consigo en tanto que frágil, esto es, respecto de su condición interrumpible, el mundo humano sería radicalmente distinto. Si el despliegue del existir, podemos decir, no se ejerciera, a su vez, como una relación con su propia fragilidad, nos comportaríamos como *dioses inquebrantables en un mundo inofensivo*. Y esto no puede hallarse más lejos de la experiencia que tenemos de nuestra más concreta vida en el mundo. Por tanto, si esto es así, la pregunta es: ¿con qué se relaciona el existir respecto de sí que le permite hallar en su propia naturaleza la experiencia de su ser frágil?

No cabe duda que una respuesta a tal pregunta ha de buscarse en la más concreta experiencia de sí mismo. Una, en efecto, que muestre la auténtica particularidad de esa auto-relación que caracteriza al existir en su mundo. Y, en este contexto, quizás sea Kafka quien testimonie la misma en su profundidad existencial.

Es seguro (confiesa éste en una carta) que un principal obstáculo de mi progreso lo constituye mi estado corporal. Con un cuerpo tal no se puede lograr nada... Mi cuerpo es demasiado largo para su debilidad, no tiene la más mínima grasa como para generar un calor benéfico, [...], nada de grasa con la cual el espíritu alguna vez se pueda alimentar más allá de sus necesidades diarias sin perjuicio del todo" (Canetti: 1970, p. 28).

"Sin perjuicio del todo" dice un Kafka lúcido de la totalidad de su particular existir. De un existir que advierte en la más íntegra experiencia de sí, que ese cuerpo que él siempre es, le constituye en sus límites franqueables. Kafka, en efecto, no habla de su cuerpo débil como de una mera dimensión material carente de resistencia física. Ese cuerpo del que se lamenta es ante todo el que configura los escollos de su existencia total, y el que se acusa como un impedimento insuperable de su progreso vital. Así, por tanto, aquella debilidad con la cual tal existir se confronta no es la del mero cuerpo sólido, sino la de un existir encarnado y que se nutre de su corporalidad, que cuenta con ella, para desplegarse íntegro como un proyecto de mundo. La exigua grasa, entonces bien, más allá de referir a la falta de volumen objetual, señala, ante todo, la precariedad de fuerza y de energía vitales en vistas a un ansiado, aunque obstaculizado, despliegue en el mundo. En otras palabras, la de Kafka es la expresión de la propia fragilidad existencial, de la propia relación consigo que no es otra sino una relación en tanto que de *carne* y *hueso*. Una experiencia que no es otra sino la que aprehende una auto-relación del propio existir en tanto que un ser fácticamente corporal arrojado al mundo.

Así, entonces, es una relación del existir consigo en tanto que de *carne* y *hueso* la que le advierte que su despliegue no está garantizado, que en la medida en que es un ser corporal éste alberga en sí una condición inherente e indefectible como es su fragilidad. Es la experiencia de nuestro ser corporal, en efecto, la que nos advierte que, exponiéndole al riesgo, puede esto significar nuestro íntegro desplomo. Somos, pues, nosotros mismos en nuestra frágil integridad quienes albergamos la posibilidad inexcusable de interrumpirnos, ya sea parcialmente, es decir, enfermado, ya sea totalmente, esto es, muriendo. Por tanto, esta fragilidad que se acusa como propia de la relación del existir consigo, mientras éste se despliega corporalmente en el mundo, no radica primariamente en que seamos físicos y que nuestra materialidad sea la endeble. No es en una dimensión física que nos compone y que carece de resistencia material aquello en lo que nuestra fragilidad radica. Ahí donde ésta acusa su eminente rol existencial es cuando se le entiende como un carácter particular de esa relación consigo propia del existir en su mundo, y que es la que acusa su *interrumpible continuidad*. Y es en virtud de ella que un mundo riesgoso puede presentarse como el propio del existir humano. Pues, siendo físicamente endebles, mas careciendo nuestro existir de una relación consigo en tanto que frágil, seguiríamos comportándonos como dioses, aunque estos dioses, ciegos de su esencial condición, dieran coces contra los aguijones del mundo, y, entendiéndose aún inquebrantables, terminaran destruyéndose sin advertir jamás que hubo algo así como un "riesgo". Nuestra fragilidad, entonces bien, es una relación con nuestra totalidad en tanto seres corporales, y en tanto que relación, es una que se mantiene como horizonte de nuestra vida, situándonos, siempre, en un mundo eminentemente "riesgoso" y del que, sin precavernos, podemos salir dañados. Mas, ¿es esto también lo que ocurre con el existir suicida? ¿De qué modo lo discutido anteriormente puede ayudarnos a comprender esta peculiar posibilidad del existir? Veámoslo a continuación.

### 3. LA MANIPULACIÓN DE LA FRAGILIDAD O LA PARADOJA DEL EXISTIR SUICIDA

Pues bien, una relación de nosotros en tanto que de *carne* y *hueso* es la que acusa nuestra fragilidad, es decir, nuestra *interrumpible continuidad*, entendida ésta como horizonte de despliegue de nuestro existir y sentido de configuración de la presencia del mundo en el cual vivimos. Desplegándose como una relación mundana cuyo sentido dominante es "contar con la propia continuidad", el existir cotidiano

puede integrar toda eventual interrupción como un lapso momentáneo que pronto se restablecerá. En tal posibilidad, éste es ciertamente cauto con las cosas del mundo, pues siempre se halla latente su eventual interrupción, mas dicha cautela se modera en la confianza de que es la propia continuidad la que prevalecerá. Y, sin embargo, en las fobias advertíamos otro modo de relación con el mundo. En ellas se vuelve enfático el propio carácter interrumpible, y, desde tal énfasis, la cautela cotidiana tiene ocasión de modificarse hasta volverse una desesperada evasión de las cosas inmediatas, pues todas ellas, en el horizonte de la propia interrupción, se presentan como instancias amenazantes. Por tanto, al modo de una auto-relación con nuestra *interrumpible continuidad*, caracterizábamos dos sentidos según los cuales un existir, atendiendo a su propia fragilidad, se podía ejercer en tanto que relación mundana.

Y, sin embargo, en ambas posibilidades el existir se muestra como una relación que de fondo anhela su continuidad. Ya sea mediante la cautela cotidiana, como al modo de una evasión fóbica, es ésta la que prima como aquello que requiere ser resguardado. El fóbico, es cierto, se fija en su eventual interrupción, pero en tanto carácter privativo de una continuidad que ansía preservar. Su condición interrumpible, aunque dominante en su relación mundana, es una inquietante privación de una continuidad pretendida por él *a toda costa*. En términos fácticos, en ambas posibilidades se acusa la pretensión de mantenerse en vida y, en este sentido, emergen conductas concretas de preservación. Sin embargo, dichas posibilidades no son las únicas. El existir puede configurarse según otro tipo de auto-relación en la cual su eventual interrupción guíe también su despliegue, más en la que ésta ya no sea vivida como una privación sino como una positividad. Este es, en efecto, el caso del suicida. Y es este modo de existir el que debe ser ahora indagado.

Quizás sea conveniente comenzar atendiendo a un caso referido por Binswanger. Se trata de Ellen West, una mujer quien, víctima de serios trastornos impulsivos y obsesivos, terminará con su vida ingiriendo una dosis letal de veneno:

Ya de niña encuentra ella 'interesante' accidentarse mortalmente. Por ejemplo, incrustarse mientras patina en el hielo. En sus momentos de equitación [...] realiza temerarias peripecias, y en una caída quiebra su clavícula; encuentra lamentable no haberse accidentado efectivamente; al día siguiente monta su caballo y lo sigue conduciendo de la misma manera" (Binswanger: 1994, p. 102).

La descripción es sugerente. Aquello que en el existir cotidiano identificábamos como una cautela, y en el fóbico, como una evasión desesperada, ahora no se muestran como modos de trato con el mundo. El hielo o la velocidad del caballo, ya no se presentan como ocasiones que cautelar ni evadir. Ellen West rompe su clavícula, más el lamento de no haberse accidentado en serio señala que ella sabe que esa fractura pudo haber sido "mucho más" que una fractura, y lo que le parece mal es no haber concretado esa posibilidad en su plenitud. ¿Diremos de ella, pues, que se comporta como un dios inquebrantable en un mundo inofensivo? ¿Diremos que se trata de un existir al cual una auto-relación con su propia fragilidad le está privada? En absoluto. Ellen West conoce el riesgo de la velocidad de su corcel, así como de incrustarse en el hielo. Ella se encuentra, al igual que la relación cotidiana y la fóbica, en un mundo riesgoso y sabe también, al igual que ellos, de su fragilidad. En los tres casos hay una relación con el propio carácter corporal como ámbito de interrupción de la propia continuidad. Y, sin embargo, para Ellen West dicha posibilidad de interrupción aparece como aquello que puede ser *forzado*.

Nada más contrario a la experiencia del ser corporal que conocíamos con Kafka. Mientras éste se lamenta de la debilidad de su existir corporal como obstáculo de un proyecto vital, Ellen West enseña que la experiencia de la propia fragilidad puede llevar a atentarle de tal manera que un "accidente mortal" acaezca. Y en esa experiencia de sí en tanto que corporal, más para violentarle, Ellen West descubre, a la vez, un mundo igualmente riesgoso. No obstante, dicho carácter es ahora vivido de una manera tan

particular como es *sacarle provecho a su propia conveniencia*. Este es, en efecto, el mundo particular del suicida. En trabajos psiquiátricos se dice: “el fácil acceso a medios letales, principalmente a sustancias tóxicas y armas de fuego, puede ser considerado un facilitador importante en las tentativas suicidas” (Souto Da Rocha *et al.*: 2012, p. 75). Ciertamente, tener a mano tales medios contribuye a que la ideación suicida logre su cometido. Son cuerdas, armas de fuego, incluso la altura, los que resultan convenientes. Sin embargo, el hecho de que estos puedan entenderse en tal uso no depende de una constitución objetual autónoma de la realidad, sino, ante todo, de la relación de trato que les descubre, una que en el caso del suicida es del todo peculiar. Desplegada su ocupación con el mundo, en efecto, en el horizonte de la eventual interrupción que se acusa en la auto-relación del existir en tanto que, de *carne y hueso*, el suicida dispone de las cosas inmediatas, hace uso de la nocividad del mundo como oportunidades de forzar tal interrupción. Así, por tanto, el suicida trata con el mundo sin cautela, pues su trato posee el carácter de una *manipulación de su interrupción a costa del riesgo del mundo*.

Mas, ¿por qué insistir en hablar del suicidio en tanto que una relación con la propia *interrupción*, y no abordarlo desde un sentido común tan difundido como es una relación primaria con la *muerte*? Precisamente, porque aquello que debemos entender es el sentido de la *muerte* en el *existir suicida*, lo cual, empero, no implica elaborar una lista de las motivaciones particulares que llevan a un individuo a atentar contra su vida. Ellas son muchas: sufrimiento, hastio e incluso resentimiento y venganza. Y, sin embargo, parece serle inherente a la *muerte suicida* un rasgo tan particular como su *premura*. Ésta es, en efecto, *lo que no debe tardar* o aquello que debe ser *facilitado en su llegada*, respecto de los tiempos propios. Mas, ¿por qué y qué tiempos? En una nota suicida se lee: “No tengo ningún lugar donde ir o progresar. Una y otra vez caigo más al fondo respecto del lugar en el que caí la última vez. La caída duele más y más, entonces ¿por qué y para qué debo levantarme?” (Gilat y Tobin: 2009, p. 177). La figura del hundimiento rinde cuenta acá de la intensificación progresiva del propio malestar. Mientras más honda es esa caída, mayor es el sufrimiento. Y ésta no es sino la vivencia de un viaje sin *retorno* y en contra de la propia voluntad. Una situación, de hecho, que desborda y que, por lo mismo, demanda caer rendido ante ella. He ahí el sentimiento de impotencia que puede expresarse en un mensaje como éste: “Estoy tan enfermo de esta vida. Estoy tan cansado” (*Ibid.*, p. 176).

Pero la impotencia del suicida no parece radicar sólo en la intensidad del sufrimiento, sino, y ante todo, en la prolongación temporal de su condena. El malestar propio de la situación es vivido en lo que *ha sido*, *es* y *será*, y, por ende, anuncia en cada momento de su presencia la “eternidad” de su aflicción. Así, padeciendo y habiendo padecido el mal, y destinado a padecerlo “por siempre”, el existir sabe que las capacidades y fuerzas propias no pueden dar abasto, siendo la muerte la que *debe* llegar con *urgencia* como *liberación* frente a un dolor que se ha establecido para no irse jamás. “Quiero morir, que todo termine” (*Ibid.*, p. 179) es la expresión del sentido particular de la *muerte suicida*, como salida de una condena vivida y, más decisivo aún, todavía *por vivir*. Por tanto, pese a que el explícito deseo de la muerte presente en estos mensajes pueda sugerir que el suicidio ha de ser entendido primariamente en una relación con ella, resulta claro que ésta no es sino la consecuencia que se sigue del exceso de un malestar que se ha proyectado temporalmente. Y, si esto es así, entonces, aquello que mira el suicida, sorteando su muerte como *liberación*, no puede ser sino su más concreta *facticidad*.

En otra nota suicida se lee: “La verdad es que si tuviera que hacer un resumen de mi vida, tendría que decir que fue una mierda [...] Pero bueno, así es la vida, siempre quise saber que había despues de la muerte, ojala que ahora lo puedan averiguar” (Rodríguez *et al.*: 2006, p. 51)<sup>4</sup>. Una vida injusta, miserable e insoportable es aquella situación vital en la que el existir parece fijar su atención para luego estimar su muerte. En tanto que liberadora, ésta se presenta como una ruptura respecto de una *facticidad*

4 Rodríguez *et al* (2006, p. 51). Se ha respetado la ortografía del mensaje citado.

que *no debió ser, no debe ser y que no debiese seguir siendo*. Así, la muerte del suicida en tanto que ruptura deja ver que sólo puede adquirir su particular positividad en el interior de una relación del existir con su propia facticidad, entendida ésta como *certeza* única para sortear eventuales respuestas. En efecto, negando su facticidad *cierta* es que tal negación puede adquirir, a la vez, el sentido particular de volverla *otra*. He ahí el peculiar carácter redentor de la muerte suicida. Se trata de una negación del pasado, presente y futuro fácticos, mas no en cuanto una pura aniquilización, sino como “*otro poder ser*”. La muerte suicida, podríamos decir, entonces, adquiere su positividad como una efectiva *reposición*, un *re-situar* radical de la siempre referida facticidad. Y en tanto que *re-posición* es que el simple hecho de morir basta al suicida como respuesta. La muerte suicida, por tanto, se presenta como redentora, como una *salida* o un *reposo* siempre en vistas a lo que efectivamente constituye el suelo cierto del mismo suicida: su *facticidad afflictiva*.

Éste es, pues, el lugar de la muerte en este modo de existir tan singular. Su positividad adquiere su propio sentido, entonces, en el horizonte de una negación de la facticidad propia, en tanto que una *re-posición* de la misma. Y, siendo así, ya podemos entender que ella no se acuse como el auténtico fin del suicida, y, por ello, una comprensión del suicidio desde su muerte no parece dar necesariamente en el centro de su caracterización. El hecho de que sea común en el suicida el lamento sobre una vida que no le ha traído lo que esperaba no conduce sino a entender que él no se encuentra en relación con su muerte, sino con la facticidad que él *ya es*. He ahí la razón de un intento de comprender el suicidio desde una perspectiva como es esa *interrumpible continuidad* que destacábamos como modo particular de auto-relación del existir. Y es que ésta enfatiza, pues, una relación del mismo con su facticidad, como modo de “contar con su continuidad” o de “interrumpir esa continuidad” en ella. Y, desde esta perspectiva queda a la vista, a la vez, una posibilidad de despliegue que puede también constituir al existir para dar paso al existir suicida. Éste no sólo se caracteriza por el sufrimiento propio de su facticidad, sino, a la vez, por el énfasis del carácter interrumpible en su auto-relación, en vistas a tal facticidad. Y dicho carácter es el que se vuelve cada vez más enfático como modo de relación consigo, mientras el hundimiento en la propia aflicción progresa. Así, es la relación con la posibilidad de interrupción fáctica, siempre dada en la auto-relación del existir en tanto que *existir corporal*, la que se va fijando en la atención suicida como aquello a lo que puede *echar mano* para ser algo “otro” que sufrimiento.

Y, sin embargo, dicha posibilidad de interrupción no requiere ser en un comienzo absoluta. “Me corto (se lee en otro mensaje) [...] hasta que el dolor se hace muy agudo y luego me relajo” (Gilat y Tobin: 2009, p. 180). Y es que el dolor puede presentarse también como ruptura del malestar, aunque en términos aún parciales. No obstante, en este nivel, las lesiones no pueden ser consideradas como el resultado del dominio total de la posibilidad de interrupción propia. Y esto incluso aunque ellas hayan podido dar lugar a la muerte efectiva del individuo. En este caso no se trata aún de una conducta propiamente suicida, sino de lo que en psiquiatría se entiende como *parasuicidio*, esto es, una acción autolesiva que no pretendería aún la interrupción total de la facticidad (Cfr. Serrano *et al.*: 2004, pp. 11-22). Y es que la conducta autolesiva propia del suicidio implica ya una modificación fundamental de la relación consigo. La acción en su caso ya no se fija sólo en los posibles medios, como el dolor de la autolesión, sino ante todo en la posibilidad misma de interrupción. Y es esto último lo que hace que el movimiento suicida sea *absoluto*, pues, siendo la relación con la propia interrupción una que implica volverse hacia el horizonte de la facticidad íntegra, entonces la *re-posición* del existir es exigida en su *completud*. Por tanto, lo que hace el suicida, desplegado en el énfasis de su interrupción, es fijarse en su cuerpo como la dimensión en la que se alberga su fragilidad y a lo que puede *atentar* para acceder a su anhelada *re-posición* absoluta. Así, entonces, el existir suicida no sólo radica en el despliegue de una facticidad que, negándose, busca ser otra, sino también en la *manipulación* de la propia fragilidad como el *medio* para realizar lo primero.

Ambos caracteres parecen ser rasgos propios del existir suicida entendido desde aquella particular auto-relación que guía su despliegue total en el mundo.

Y es precisamente en este punto donde podemos detectar la paradoja que se alberga en esta posibilidad tan peculiar del existir humano. Por una parte, el suicida se ocupa del mundo en vistas a una “muerte liberadora”. Acá, el suicida se muestra en una relación explícita con su muerte. En su aflicción desesperada, éste descubre su propio mundo en su particular *nocividad*, aunque ya no en el carácter de lo *riesgoso*, sino como lo *beneficiosamente dañino*. Y en el interior de tal modificación fáctica, es que las cosas del entorno son descubiertas en una presencia singular que exige del existir un trato del todo distinto al cotidiano. Útiles, herramientas domésticas, aquello que antes podía adquirir su sentido en vistas a alguna tarea mundana, se acentúan ahora en tal carácter. El cuchillo cotidiano que antes podía presentarse *para* cortar alimentos o la cuerda, como aquello *para* atar o colgar otros útiles o incluso armas de fuego, *para* la autodefensa, son ahora descubiertos en tanto que oportunidades de *manipulación* de aquella dimensión corporal en la que el existir se ha fijado como el ámbito de su fragilidad. Y, finalmente, en esta modificación radical respecto del mundo y del sentido propio del trato cotidiano, emergen acciones en vistas a la autodestrucción.

El suicida, podríamos decir, entonces, se halla hundido en su facticidad, recurriendo desesperado a soluciones requeridas por ella misma, y su muerte en cuanto liberadora, por tanto, puede seguir siendo considerada una respuesta coherente al orden fáctico dado. Y, sin embargo, una comprensión del suicidio en este sentido exige precisar otro nivel aún más íntimo de su movimiento existencial total. Un nivel anterior a la situación mundana en la cual *de facto* el suicida se encuentra y a la que responde. Anterior al apareamiento de la muerte como su objetivo y al descubrimiento del mundo en su carácter *beneficiosamente dañino*. Anterior, en definitiva, al descubrimiento de las cosas cotidianas como armas, sogas o alturas, en tanto que eventuales medios para infringir daño a su corporalidad y con ello a su existencia. El suicida, en efecto, no advierte que él responde a sus circunstancias ya instalado en aquella auto-relación en la que él mismo se ha constituido, y que es *horizonte configurador* de la concreción de su mundo y de la certeza particular de su facticidad. Y es que es una modificación de *sí mismo* en tanto que auto-relación la que le ha *trasladado* de un mundo *riesgoso* a uno en tanto que *beneficiosamente dañino*. En efecto, el suicida no advierte, en último término, que su condena se alberga en el seno de aquella relación consigo que ya se despliega atenta al carácter interrumpible de su particular continuidad. Y, así, éste, sin advertir tal modificación, con sus acciones concretas procura que la interrupción se lleve a cabo, jugando el juego de la auto-relación que él mismo es.

En efecto, la muerte suicida se presenta como liberadora sólo en el contexto de aquella facticidad en la que el suicida se halla instalado. Mas, vista ésta en el nivel de aquella peculiar auto-relación desde la cual él vive tal facticidad, se advierte que su carácter liberador es sólo una ilusión. Éste es uno que ya se ha articulado desde la fijación en la propia interrupción y, por tanto, más que implicar libertad, en tal nivel, la muerte no presenta sino el sentido particular de una insistente *manipulación* de la propia fragilidad por parte de un existir afanado en su interrupción. He ahí la *paradoja* que se alberga en el existir suicida. Buscando la libertad en su muerte, no advierte que lo que hace en cada momento es apresurar su fin, preso ya de sí en tanto que una auto-relación singular que se tiene como interrumpible. Y tal paradoja nos muestra la *ingenuidad* en la que éste se mueve, pues, aunque crea sobreponerse a las circunstancias y, así, triunfar con su muerte; aunque, destruyéndose, crea rebelarse definitivamente ante su situación aflictiva, siempre le pasó por alto que, manipulando su fragilidad, no era más que un servidor de *sí mismo*, y, por ende, que nunca logró enfrentar a aquello que debía enfrentar, a saber, a tal *sí mismo* en tanto que auto-relación. En otras palabras, creyendo que era su facticidad la causa de su tormento, y que, por lo mismo, su aniquilación era el medio para superarla, el suicida nunca advirtió que el auténtico problema ya estaba albergado en él, en su fijación en el carácter interrumpible en el que ya se



había constituido. Por tanto, con su muerte, es cierto, el suicida acaba con su facticidad mundana, pero aquello donde el mal se albergaba auténticamente siempre permaneció intacto: un *sí mismo* afanado en su interrupción. El suicida, podemos decir, entonces, destruyó el mundo, aniquilándose, mas jamás al propio suicida. Tal paradoja es la que alguien que conoce la desesperación como condición humana fundamental puede identificar con lucidez. Es precisamente Kierkegaard quien puede decir de aquel que busca desesperadamente su propia destrucción: “Y es natural que no pueda destruirse, ya que la desesperación ha puesto fuego a una cosa refractaria al fuego, a algo que no puede ser pasto de las llamas, es decir: al yo” (Kierkegaard: 2008, p. 40).

Así, entonces, la paradoja del suicida radica en que éste, perdido en su facticidad y desde ella atendiendo a su muerte como liberadora, no hace otra cosa sino obedecer al movimiento existencial que él ya es, y que le insta a manipular ingenuamente su propia fragilidad, sin que ello implique en medida alguna una efectiva liberación. Y, aunque el suicida concretara, *de facto*, su aniquilación, éste, empero, habrá estado muy lejos de liberarse de sí, pues siempre habría sido leal al dictamen de esa auto-relación que él *era*, y ésta es la que finalmente habría triunfado, haciéndole sucumbir como su marioneta. He ahí, entonces, la paradójica situación del existir suicida, aquel que, entendiendo su muerte como *liberadora*, no se constituye sino en una *manipulación ingenua de su fragilidad*. Una paradoja que se nutre, por cierto, de una relación con aquella *interrumpible continuidad*, que, a su vez, refiere a una relación del existir consigo en tanto existir corporal. Y es esta paradoja la que enseña, por lo demás, cómo es que la posibilidad del suicidio no es sino una que se alberga en las entrañas existenciales del ser humano en su concreción. Por ello es que, aunque las búsquedas de las causas del suicidio puedan atender a tan diversas situaciones de riesgo, su heterogeneidad muestra, en último término, que el suicidio se alberga en el ser humano mismo, pues es él, conforme a su propia dinámica existencial, quien vuelve esas situaciones la ocasión de su propia aniquilación, ya constituido en una auto-relación particular. Es en él, en efecto, en el que tal posibilidad de relación *consigo* se halla anónima, silenciosa, tras cada situación desbordante en la que se instale, siempre dispuesta, por cierto, a volverse enfática para dictar la propia aniquilación como respuesta fáctica. El ser humano, podemos decir, entonces, es un modo de ser al que le es inherente la posibilidad del suicidio. Y, por lo mismo, toda vez que él pueda desplegarse, ya sea individualmente, como constituyendo comunidades, debe contar con que dicha posibilidad permanece susceptible a volverse dominante.

Por ello, y para concluir estas discusiones, podemos advertir, por último, que una reflexión sobre el suicidio en tanto que un malestar que aqueja a la sociedad actual no puede traducirse en un puro lamento frente a una situación incómoda y desconcertante, y menos aún derivar en la búsqueda de estrategias que pretendan disminuirlo o acabarlo, como si se tratase de un mero anexo a nuestro existir. Una consideración del suicidio como malestar de la sociedad actual ha de conducir, ante todo, a una indagación de aquellos rasgos fundamentales del ser humano en tanto que *humano* y, por lo mismo, implica una aclaración profunda de las posibilidades de modificación de las relaciones existenciales y mundanas en las que éste puede constituirse. He ahí la importancia de indagar comprensivamente el suicidio, más allá de cuantificarlo o darse por satisfecho con la elaboración de un listado de factores que lo entiendan en dependencia con situaciones concretas. En fin, la posibilidad de pensar en el suicidio como un malestar que aqueja a la sociedad actual no implica sino entender que éste no es un problema que merezca atención por su eventual incremento, sino porque dicho incremento pone en evidencia que se trata de una posibilidad inherente a toda sociedad, porque ella está constituida por un modo de vida como es el hombre, aquel que, relacionado con su fragilidad, con su ser corporal, puede insistir en vivir, pero también tiene la ocasión de afanarse en morir.

### **REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- Binswanger, L. (1993). Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. *Ausgewählte Werke*, 2. Asanger, Heidelberg.
- Binswanger, L. (1994). Über die daseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie. *Ausgewählte Werke*, 3. Asanger, Heidelberg.
- Binswanger, L. (1994). Der Fall Ellen West, *Ausgewählte Werke*, 4. Asanger, Heidelberg.
- Canetti, E. (1970). *Der andere Prozess. Kafkas Briefe an Felice*. Carl Hanser, Regensburg.
- Ey, H. et al. (1989). *Manuel de Psychiatrie*. Masson, Paris.
- Fiedorowick, J. G. et al. (2009). The Internet in Suicide Prevention and Promotion. In: *Internet and Suicide*. Nova Science Publishers, New York.
- Gilat, I. y Tobin, Y. (2009). 'I am so sick of this life': a semiotic analysis of suicidal messages on the internet. In: *Internet and Suicide*. Nova Science Publishers, New York.
- Han, S. y Lee, H.-S. (2012). Factors associated with suicidal ideation: the role of context, *Journal of Public Health*, 35.
- Heidegger, M. (2001). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Tübingen.
- Hume, D. (1826). On Suicide. In: *The philosophical Works of David Hume*, Vol. IV. Adam Black & William Tait, Edinburgh.
- Kierkegaard, S. (2008). *La enfermedad mortal*. Trotta, Madrid.
- Polo, J. D. (2006). Reflexiones del pensamiento existencial ante el suicidio, *Psicogente*, 9.
- Perrier, F. (1984). Fobias e histeria de angustia. In: *Las fobias*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.
- Rajagopal, S. (2009). The Internet and Suicide Pacts. In: *Internet and Suicide*. Nova Science Publishers, New York.
- Rodríguez, H. et al. (2006). Investigación de una muerte violenta con nota suicida electrónica, *Revista de Psiquiatría del Uruguay*, 70-1.
- Serrano, C. et al. (2004). Estudio descriptivo del parasuicidio en las urgencias psiquiátricas, *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 91.
- Souto Da Rocha, M. et al. (2012). La Experiencia del Suicidio en una Perspectiva Humanista Fenomenológica, *Revista da Abordagem Gestáltica*, 8-1.



## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 23, n°. 80 (ENERO-MARZO), 2018, PP.145-158  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.  
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

## El sentido de la angustia en el mundo técnico

The Sense of Angst in the Technical World

Luisa Paz RODRÍGUEZ SUÁREZ

Universidad de Zaragoza, España.

## Resumen

Este trabajo pretende caracterizar la angustia como fenómeno del mundo técnico en el horizonte histórico de sentido del mundo contemporáneo. Una perspectiva fundamental para esclarecer el nuevo malestar de la civilización en la era técnica. Con este propósito se analizará la productividad hermenéutica de la angustia en relación con la técnica y su significado ontológico-existencial. Así, se mostrará en qué sentido la angustia patológica puede entenderse como interpretación *caída* y apropiación *impropia* de la angustia existencial; y también el modo en que la angustia existencial, constitutiva del existir, actúa como un auténtico dispositivo de supervivencia en el *Gestell*.

**Palabras clave:** Angustia; técnica; *Gestell*; apropiación.

## Abstract

This paper endeavors to characterize Angst as a phenomenon pertaining to the technical world within the historical sense-horizon of the contemporary world; a perspective which provides a crucial insight on the new malaise of civilization in the technical age. With a view to this purpose, the hermeneutic productivity of Angst will be analyzed in its relationship to technique and its ontological-existential significance. This will shed light on the sense in which pathological Angst can be understood as a *fallen* interpretation and an *improper* appropriation of existential Angst, and also on the way in which existential Angst, constitutive of existence, acts in fact as an genuine device for survival within *Gestell*.

**Keywords:** Angst; technique; *Gestell*; appropriation.

## 1. INTRODUCCIÓN: EL MALESTAR CONTEMPORÁNEO EN EL MUNDO TÉCNICO

La técnica aparece como un fenómeno crucial en la época contemporánea, ya que nuestra relación con ella se presenta como un problema que desafía crecientemente la autocomprensión del ser humano. Pero, lejos de lo que pudiera parecer a primera vista, no lo es porque las máquinas por sí mismas representen una amenaza, ni mucho menos porque, como afirma Heidegger, haya algo diabólico en ellas (1985a, p. 32). El peligro, pues, no es tanto el progreso tecnológico como ignorar el horizonte de sentido que lo ha hecho posible, su esencia, al que el filósofo se refiere con el término *Gestell*, estructura de emplazamiento. Con él expresa un pensamiento, a comienzos de los años cincuenta del pasado siglo, en el que la técnica por primera vez adquiere un nuevo rostro al haber dejado de ser un instrumento más para el ser humano. Es decir, que ya no se presenta como algo que simplemente pueda utilizar y controlar según su voluntad, sino que se constituye como un horizonte de sentido que imprime su dominio (*Gewalt*) a todo cuanto aparece en él. La técnica se convierte así en una “forma de desocultación”, algo que le confiere un carácter destinal y epocal.

Esta situación genera un nuevo malestar característico de nuestra época, en la que la técnica ya no representa un mero medio al servicio de las necesidades humanas, sino que ha llegado a convertirse ella misma en aquello que produce dichas necesidades, transformando el mundo humano en un mundo técnico. Es a lo que se refiere Heidegger cuando caracteriza la técnica como nuestro destino. Una idea que expresa en su conferencia de 1953, *La pregunta por la técnica*, cuando afirma que la esencia de la técnica no es en absoluto nada técnico. Pero con ello nos parece que está indicando algo más que tiene que ver con la dificultad de acceso al fenómeno técnico como tal y su específica oscuridad en el presente. Y es que resulta imposible comprenderlo desde una razón instrumental, porque ésta es ya expresión de esa transformación en el mundo administrado. A este nuevo malestar de la civilización técnica alude el filósofo alemán <sup>1</sup> cuando habla de “desarraigo”, y a la mencionada dificultad de acceso al fenómeno técnico cuando la califica de “indigencia”. Un desarraigo e indigencia de los seres humanos en “tiempo de penuria”; de un “desamparo” tanto mayor cuanto no se vive como tal, pues queda encubierto por el afán de control propio de la razón técnica. Un encubrimiento peligroso que aboca a nuestra “época indigente” a la “noche más oscura del mundo”, porque, para decirlo con sus palabras, “ni siquiera puede percibir su propia penuria”. Entender en qué consiste esta época pasa por comprender no sólo los fenómenos que se dan en ella, sino, sobre todo, aquello que los determina a ser como son. Esto es, reflexionar acerca de lo que rige en esta era y de la concepción que instaura de lo existente. La técnica moderna se revela como aquello que domina lo existente y sus procesos; desplegada su esencia en innumerables formas, determina los fenómenos de esta edad, hasta el extremo de que el ser humano aparece en el conjunto de lo existente como un extraño para sí mismo, al haberse convertido en un “empleado de la técnica”. Esto es lo que hace que la técnica no sea un fenómeno más entre otros de la edad moderna, sino que se reconozca como la esencia de nuestro tiempo, ya que se ha convertido en “un modo de revelación” en la medida en que produce, desocultando, lo existente como tal (Heidegger: 1985a, pp. 16-21). Y es justamente este modo de revelación lo que está en el origen de este nuevo malestar. Nuestro correspondiente modo de ser técnico configura un mundo en el que el ser humano aparece esencialmente, en expresión de Hölderlin, como un extranjero, pues ya no se reconoce en él. De manera que es este desarraigamiento (*Heimatlosigkeit*), su no hallarse en casa en el mundo interpretado técnicamente, por utilizar palabras de Rilke, por lo que se siente interpelado en la forma de un característico malestar.

La reflexión sobre este malestar se había convertido ya en la época de la guerra fría en un asunto del debate público. Algo que contrasta, por ejemplo, con el creciente bienestar económico que desde

<sup>1</sup> En su conferencia “Wozu Dichter?”, en: Heidegger (1977, pp. 269-270).

entonces experimentó la sociedad de consumo. En este debate tomó la palabra, entre otros, Günther Anders. También él reconoce este carácter destinal de la técnica, como fenómeno propio de nuestra época, al entenderlo como “un fenómeno independiente de todos los rincones del mundo, de los sistemas o teorías políticas, de los programas o planificaciones sociales”, tal como afirma en su ensayo de 1956 (Anders: 2011, p. 24). La relación que el ser humano tiene consigo mismo y con la totalidad de lo real es, pues, inseparable del mundo técnico, ya que este fenómeno se constituye como el horizonte de sentido desde el que se articula dicha relación. En la “época de la tecnocracia”, el verdadero sujeto de la historia es la técnica; un *factum* desde el que hay que entender las transformaciones que origina y que tienen que ver con las que experimenta el propio ser humano, ya que sus comportamientos y necesidades están determinados técnicamente, al igual que lo están sus diferentes formas de experiencia y categorías de pensamiento, pues nada escapa al dominio planetario de la técnica. Esto se traduce, en última instancia, en un desajuste e impotencia, un peculiar malestar, al que Anders se refiere con la expresión “vergüenza prometeica”. Una nueva forma de vergüenza de sí mismo propia de nuestro presente que se caracteriza por encontrarnos atrasados respecto a nuestros productos (*Ibid.*, p. 33). Mas, si la producción técnica de necesidades incluye en su mismo dispositivo la de nuestras emociones, no debería haber malestar o al menos su intensidad no debería ir en aumento, sino todo lo contrario; pues las formas actuales de producción de subjetividades, impulsadas por el dominio técnico, combaten el sufrimiento con el declarado propósito de llegar a extinguirlo. En esta situación hay sin embargo una disposición afectiva, la angustia, que desafía los dispositivos de control de la razón técnica. Ante esta situación histórica, epocal, nos encontramos con que la angustia es un fenómeno existencial de carácter afectivo, quizá el único, que escapa al *Gestell*. A continuación, examinaremos el alcance de este fenómeno y la productividad filosófica que tiene para comprender el alcance de nuestro malestar civilizatorio.

## 2. FIGURAS DEL MALESTAR EN EL GESTELL: VERGÜENZA PROMETEICA, INDIGENCIA E IMPOTENCIA

Como se ha dicho, la técnica moderna, lejos ya de ser un instrumento del que el ser humano pueda disponer voluntariamente, se muestra como un horizonte histórico de sentido, de desvelamiento del sentido de los entes, incluido el ente que el ser humano es en esta época del mundo. Y este modo de serlo, de existir, constituye la situación hermenéutica desde la que *corresponde* a los entes, pero ante la que paradójicamente se muestra impotente. Intentando pensar esta impotencia, Anders califica de “vergüenza prometeica” al tipo de experiencia que vive el ser humano frente a los aparatos que ha producido cuando descubre que son más perfectos que él, “humillantemente perfectos”. El “desnivel prometeico” consiste en que ya no se siente a su altura, sino atrasado respecto a ellos. Esta situación es tanto más grave cuando se constata que en la actualidad el ser humano se ha convertido igualmente en *un producto*, ya que es un “consumidor de imágenes de mundo y opinión industrialmente producidas”. Es más, “quiere llegar a ser un *selfmade man*, un producto: *él quiere hacerse a sí mismo no porque no soporte ya nada de lo que no ha sido hecho por él mismo, sino porque tampoco quiere ser nada no hecho. No porque le indigne ser hecho por otro (Dios, los dioses, la naturaleza), sino porque no es hecho y, en cuanto no hecho, está sometido a todos sus productos fabricados*”. En su “vergüenza prometeica” el ser humano “antepones lo hecho a quien lo hace; confiere a lo hecho asimismo el rango superior de ser” (*Ibid.*, pp. 25, 13, 33 y 41). Un ingrediente esencial de este malestar es, pues, que el horizonte de sentido de desocultamiento se concreta como razón técnica. Una razón que, en aras del progreso individual y colectivo, orienta las actividades en el mundo técnico, tanto sociales como políticas, económicas o culturales. Una forma de racionalidad que genera, en última instancia, una cosmovisión técnica que paradójicamente nos impide entender el sentido de la técnica como tal, instalándonos en la denominada

por Heidegger noche más oscura del mundo con su correspondiente desarraigo e indigencia, es decir, con sus formas específicas de impotencia y malestar. Que la técnica haya dejado de ser un instrumento del ser humano para convertirse en una “forma de desocultación”, supone asimismo que a esta transformación del mundo humano en civilización técnica no podemos hacerle frente con cualesquiera de nuestros productos, ya sean técnicos, éticos o incluso políticos, porque precisamente están hechos a partir del horizonte de sentido que este mundo técnico imprime a todo cuanto aparece en él. En esto cifra el autor de *Ser y tiempo* el carácter destinal de la técnica y su peligro cuando afirma que el destino de la revelación técnica es *el* peligro, pues “el peligro consiste en la amenaza que afecta a la esencia del hombre en sus relaciones con el ser mismo [...] Este peligro es *el* peligro” (Heidegger: 1985a, pp. 16, 30 y 32; Heidegger: 1977, p. 295). Sin embargo, la salida de esta crisis está obstruida por lo mismo que la ha provocado: la crisis no se resuelve desde el modo de pensar técnico. Desde éste, la crisis ni siquiera se reconoce como siendo la crisis (*Not*). Comprender el fenómeno de la técnica en su sentido más esencial implica entonces entender el alcance del nuevo malestar. Para ello, para que lo técnico nos entregue su verdad, no debemos limitar nuestra mirada a su dimensión instrumental, pues “mientras representemos la técnica como un instrumento, seguiremos pendientes de la voluntad de adueñarnos de ella” y de este modo “pasamos de largo de la esencia de la técnica” (Heidegger: 1985a, p. 37). La cuestión, en suma, no se reduce a decidir (técnicamente) como administramos (técnicamente) la técnica, pues ésta no sólo no se comprende con más técnica; ni mucho menos se trata de imponernos técnicamente a ella, de pretender aumentar nuestro control ante la amenaza de perderlo por el desarrollo tecnológico.

En nuestra opinión, uno de los aspectos más importantes de la contribución del pensamiento de Heidegger sobre la técnica es que muestra que su verdadera naturaleza no tiene que ver con su carácter instrumental, sino que, en nuestra época, es ante todo una “figura de la verdad” (*Gestalt der Wahrheit*) (Heidegger: 1976, p. 340). Aunque la verdad en la época moderna ha quedado reducida a la corrección de la representación, el filósofo rescata su sentido griego original al interpretarla como *alétheia*, como el desocultamiento por el que el *ser* viene a un ente, y por el cual podemos decir que tal ente *es* esto o aquello. Desde este punto de vista, la técnica moderna no es un simple medio, sino algo más decisivo, pues no se refiere a la mera fabricación de algo, sino que se define por hacer que algo *se haga presente como* tal. En este rasgo ontológico cifra, por tanto, lo determinante de la técnica: no en el hacer y manejar, sino en que es un “modo del hacer salir de lo oculto” y, en ese sentido, la entiende como un *acaecer* de la verdad. Un modo de desocultamiento que se caracteriza porque en él impera una *provocación* (*Herausforderung*) por medio de la cual la naturaleza es *emplazada*, es decir, “es puesta en la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada”, siendo así impulsada hacia la máxima *utilización*. Lo crucial es que aquello que adviene por medio de este modo de desocultamiento ha perdido su carácter de objeto (*Gegenstand*), pues aparece como tal en tanto que *existencias* (*Bestände*), es decir, como algo que está permanentemente a disposición para su consumo. Las existencias son así el modo como está presente todo lo que ha salido de lo oculto por medio del desocultamiento técnico. La comprensión de la técnica moderna permite, en definitiva, la constatación de una paradoja: que, aunque sea el ser humano quien lleva a cabo este modo de desocultamiento, dicho estado de desocultamiento en el que se muestra lo real no es algo de lo que disponga. Esto es así porque el ser humano está *provocado* él mismo y, precisamente porque lo está, puede tener lugar este modo de salir de lo oculto. En esa medida también él, lo sepa o no, pertenece a la categoría de las existencias de un modo incluso más original que la naturaleza. Por lo tanto, en el dispositivo técnico ya no ocupa el lugar del sujeto que pueda controlarlo, pues dicho dispositivo constituye justamente el orden desde el que también él aparece: “El estado de desocultamiento mismo [...] no es nunca un artefacto del hombre, como tampoco lo es la región que el hombre ya está atravesando cada vez que, como sujeto, se refiere a un objeto” (Heidegger: 1985a, pp. 15-20). Lo que emplaza, lo que ensambla la relación sujeto-objeto, y así la hace posible

articulándola como tal, es el horizonte desde el que se constituye lo real a partir de la época moderna. Heidegger llama *Gestell* a este horizonte, usando la palabra fuera de su sentido habitual y resignificándola filosóficamente, para indicar con ella este horizonte indisponible de la experiencia que se manifiesta como dominio (*Gewalt*). En efecto, la técnica no puede ser simplemente un hacer del ser humano porque, cuando éste se dirige a la naturaleza “como una zona de su representar, está ya bajo la apelación de un modo del hacer salir de lo oculto que lo provoca a abordar la naturaleza” convirtiéndola en un almacén de existencias. Y desde la que presenta la naturaleza ante las ciencias como algo que es representable en tanto que “trama de fuerzas calculable”, haciéndola aparecer “como un sistema de informaciones” (*Ibid.*, pp. 21, 23 y 25). Por eso la técnica, considerada en su esencia, es previa a las ciencias y no al revés, como se cree desde la representación habitual. En el horizonte de la técnica moderna todo lo que es surge como información. Todo ente, ya sea un objeto o el ser humano mismo, se transforma en información y se muestra, por consiguiente, como algo computable y sustituible. Incluso el lenguaje ha sido reducido a instrumento de comunicación (*Verständigung*) y de información (*Information*). Con ello el pensamiento mismo se ha vuelto un cálculo, transformando a su vez lo humano en otra existencia (*Bestand*) de la que se pueda disponer desde la perspectiva de la utilidad en un mundo automatizado y burocratizado (Cfr. Heidegger: 1985b, pp. 41-46; Heidegger: 1988, pp. 115-117). La técnica no es, por tanto, un artefacto sin más, sino que ha pasado a ser el espacio original de descubrimiento de los entes y de lo humano mismo. Por eso su pretensión de controlar este horizonte de la experiencia, indisponible de suyo, revela, en definitiva, que el ser humano no está comprendiendo su posición en una realidad que él históricamente ha contribuido a formar con su producción cultural y que de hecho se ha convertido, para decirlo en palabras de Foucault, en un “soberano sumiso” (1984, p. 304).

La estructura de emplazamiento (*Gestell*) es la interpelación que provoca al ser humano a descubrir lo real, incluido él mismo, como existencias (*Bestände*). Emplazar (*Stellen*) es un provocar que produce y representa, es decir, que hace que venga a darse lo presente de una determinada forma: de manera técnica. La estructura de emplazamiento (*Gestell*) es así lo que articula lo real y por eso, como se ha dicho, es un modo de acaecer la verdad del ser. Aunque, como Heidegger advierte, es únicamente eso, un modo, pero no el único. Podría decirse que al *Gestell* le es propio ocultarse, aunque es en verdad el horizonte de sentido en el que se fundan nuestras representaciones. El *Gestell* es la estructura trascendental en la que se muestra la esencia de la técnica moderna; un modo de la verdad que “él mismo no es nada técnico”, en el sentido de que no es algo hecho por el ser humano, como si fuera un instrumento más entre otros. El *Gestell* no es, por tanto, un producto nuestro, sino un *acaecer* (*Ereignis*) en el que sucede algo. Y por eso, aunque no puede ser pensado como una obra más, tampoco quiere decir que tenga lugar más allá de todo hacer humano (Heidegger: 1985a, pp. 27 y 24), pues que no sea el sujeto de este acaecer hay que entenderlo en el sentido de que no acaece sólo por él. De ahí que para comprender el fenómeno técnico lo decisivo, lo que hay que pensar, es precisamente este acaecer: que el ser humano mismo pertenece al desocultamiento que él usa. Heidegger llama destino (*Geschick*) a la manera en que pertenecemos a la estructura de emplazamiento, ya que se trata de un enviar (*Schicken*) que pone al ser humano en actitud provocante, una actitud en la que éste no tiene la iniciativa, porque hay un horizonte de sentido que le antecede y en el que el propio ser humano se constituye como tal. Con la noción de “destino” quiere indicar aquello que “hace entrar al hombre en algo tal que éste, por sí mismo, no puede inventar ni hacer” (*Ibid.*, p. 35). El *Gestell* es un destino porque es aquello a través de lo cual se hace patente algo. El filósofo cifra la libertad originaria del ser humano justamente en este acaecer, en la medida en que es aquello que *deja ser* a los entes y a lo humano mismo lo que son, regulando sus posibilidades. Así considerada, la libertad no radica esencialmente en la voluntad del querer humano, ni en el disponer, sino que se refiere a este horizonte que *destina* al ser humano. Según esto, la iniciativa sobre su ser no la tiene el ser humano, sino la estructura de emplazamiento a la que



pertenece esencialmente y que por ello le deja ser en el modo en que es. Por este motivo Heidegger prefiere ilustrar esta situación original del ser humano diciendo que es “uno que escucha”, lo que subraya su condición de no ser el sujeto de la desocultación y de que, en verdad, no dispone de ésta. Antes bien, el ser humano mismo es descubierto desde este modo técnico de la verdad, lo que significa que su original apertura al mundo también es regida y estructurada desde el dominio (*Gewalt*) de la técnica y la utilidad. El peligro, pues, no es la técnica por sí misma, sino que radica en que el ser humano olvide su relación con la verdad y que todo, incluida su existencia (*Ek-sistenz*), sea reducido unilateralmente a la condición de existencias (*Bestände*) (*Ibid.*, pp. 28, 31-32). Lo que realmente amenaza, por tanto, al ser humano no es el progreso tecnológico, sino ignorar el dominio que lo ha dejado ser, porque en última instancia es tanto como ignorarse a sí mismo y su posición en el mundo.

### 3. COTIDIANEIDAD, ANGUSTIA E IMPERSONALIDAD

Siendo esto así, la pregunta que se impone es si hay algo que pueda ayudar a trascender el horizonte de sentido técnico. A la luz de lo dicho, cabe dudar si es siquiera posible. Máxime si tenemos en cuenta que un modo de encubrimiento de esta condición de desamparo, desarraigo e indigencia es el afán de control y que este control es ejercido mediante el dispositivo técnico. Parece que esta tarea se aventura imposible si hemos entendido lo que es el dominio del *Gestell*: ese horizonte *a priori* que dispone cuanto hay en su ser y que se expresa en nuestra racionalidad como razón técnica. De manera que no sólo nuestro pensamiento y la ciencia no escapan a su control, sino que tampoco pueden hacerlo nuestros afectos o, si se prefiere, nuestras emociones. Sin embargo, como se ha apuntado anteriormente, hay una disposición afectiva que parece desafiar los dispositivos de la razón técnica. La angustia es un fenómeno existencial que se resiste al control del *Gestell*. Por eso acudimos a él como fenómeno privilegiado de apertura de posibilidades que puedan ampliar el horizonte de sentido del ser humano, haciendo posible una relación más libre con la técnica, más allá del dominio del *Gestell*. Pero ¿cómo puede darse siquiera la experiencia de un temple anímico que no esté recortado sobre el horizonte de sentido del mundo técnico y su proyecto histórico de explotación y control de la realidad? Y si fuera posible, ¿cómo es su naturaleza distintiva frente a otros temples anímicos como para que sea posible su irreductibilidad al proyecto técnico?

Para intentar responder a estas preguntas tendremos en cuenta la caracterización de la angustia que Heidegger ofrece en *Ser y tiempo* (1927)<sup>2</sup> en el contexto de la analítica existencial. La angustia es descrita como una disposición afectiva fundamental del existir (*Dasein*), lo que quiere decir que es concebida como una estructura ontológica constitutiva. Se trata, por tanto, de una angustia existencial y no de una angustia patológica que, por consiguiente, pudiera ser tratada por medios técnicos como las terapias psicológicas y farmacológicas. Frente al afán de control, la angustia nos habla con su voz del constitutivo desamparo o vulnerabilidad de la existencia humana. Efectivamente, cuando alguien dice “tengo angustia” no es lo mismo que cuando dice “tengo un coche”; en ambos casos se trata de un *tener* diferente. En el primero se trata de un *tener* que indica un *modo* de vivir, de una experiencia inseparable de mi existir. Eso sí, se trata de una experiencia extraña, pues lo que sucede es que “vivo en la angustia de algo amenazante”, pero “no puedo decir lo que es”. Cuando siento que me angustio, lo que siento es que este ánimo me sobreviene, que me embarga. Es decir, siento que me encuentro *arrojado* a una situación que no he decidido yo (Cfr. Heidegger, ed. Boss: 2006, pp. 81-82). El filósofo describe en su obra magna este carácter situacional propio del existir al definirlo como *ser-en-el-mundo* (Cfr. Heidegger: 1986, §§ 28-38). Así, existir es encontrarse (*Befindlichkeit*) en una situación concreta;

2 Cfr. Heidegger (1986), especialmente en el § 40.

y lo hace, *se encuentra* siempre, en un determinado ánimo. De manera que existir, encontrarse en una situación, es hacerlo siempre en un cierto temple anímico (*Stimmung*). Nos encontramos alegres, tristes, temerosos o angustiados y expresamos de diversos modos una variedad de sentimientos; así, lloramos de un cierto modo cuando estamos tristes, nuestro llanto se transforma cuando estamos alegres, etc.... Esto quiere decir que lo anímico *dispone* al ser humano a ser como es, arroja su existir al mundo, haciendo que *se encuentre* de un modo concreto. Por eso habría que decir que, más que tener estados de ánimo, somos tenidos por ellos. Que los temples anímicos abren el existir (*Dasein*) a su Ahí (*Da*), a su encontrarse, quiere decir que lo abren a sí mismo y lo descubren primariamente *siendo* o *existiendo* de una determinada manera, pero siempre, *en relación* con las cosas de su mundo, nunca de manera aislada. Así, forma parte del mundo en la medida en que se comprende en él, es decir, que existe, o lo que es lo mismo, que está abierto a su ser. Esto es justamente en lo que consiste *existir* (*Dasein*) como lo hace un ser humano: en estar abierto a su ser, lo que implica que lo comprende de cierto modo, esto es, de un modo afectivo, de manera que vive a partir de dicha comprensión y desde ella quiere, reflexiona, conoce, piensa. Y, en la medida en que comprende, se encuentra formando parte de una situación concreta, del mundo que es entendido como un espacio de significatividad primordial. Que el encontrarse sea constitutivamente afectivo, quiere decir que el existir es arrojado, que es puesto en el mundo por una disposición de ánimo. Esto supone, por una parte, que su existencia no es nada que esté más allá de cada ejecución situacional de sí misma; y, por otra, que su situación no es determinada por quien la vive, sino que se encuentra en ella, lo que indica que su existencia es constitutivamente vulnerable o desamparada. Por tanto, el encontrarse, la disposición afectiva, *hace aparecer* el modo como uno está. Y en virtud de ello, el existir tiene noticia de sí, tiene un contacto primario consigo mismo. Este tener noticia de sí es una comprensión de carácter afectivo y pre-reflexivo, una comprensión existencial que genera una cierta interpretación de sí mismo; y se trata de una interpretación que puede ser “caída”, esto es, impersonal, o propia, singular. Su fenomenología hermenéutica describe el modo en que el ser humano se interpreta cotidianamente. En el modo habitual y cotidiano de ser nuestro existir se encuentra ocupándose de las cosas con las que se relaciona. Como se encuentra absorbido en esta ocupación, se interpreta desde ellas y no desde sí mismo. Ese estado interpretativo cotidiano es *el primer acceso* de cada cual a sí mismo, es lo familiar. Desde esta familiaridad las cosas *son* de determinada manera porque *así se dice*, según la difusión y repetición de lo dicho. El existir se interpreta desde este “se”, desde el “uno” (*Man*). Como dice Heidegger, ser uno es ser todos y nadie a la vez; por eso, uno es ninguno: uno piensa lo que se piensa, dice lo que se dice, hace lo que se hace... Al interpretarse de este modo, desde todos y nadie, en definitiva, *desde la impersonalidad*, todo se nivela en una pública medianía. Este uno mismo es el sí mismo que no se ha asumido como tal. Por eso, toda genuina interpretación, toda comprensión y comunicación propia, ha de llevarse a cabo desde este estado interpretativo habitual, partiendo de él, pero contra él. Se trata de una impersonalidad esencialmente ligada al desarraigo e indigencia mencionados. Pues habitualmente el ser humano no se interpreta desde sí mismo, sino desde algo que no es propiamente él, mediante el estar absorbido en el trato con las cosas que forman parte de su mundo. A esta forma espontánea de interpretación de sí mismo, de autointerpretación, le llama Heidegger “caída” (*Verfallen*), porque en el fondo no supone más que una huida de sí mismo, un volverse la espalda. Y si nos preguntamos por qué es así, la respuesta es: para evitar la angustia. Se trata de una angustia constitutiva del existir que se traduce en un desamparo o vulnerabilidad de la que huye y a la que la cotidianeidad le permite dar la espalda.

A fin de caracterizar adecuadamente este fenómeno, el filósofo distingue entre angustia y miedo, porque, aunque se da entre ellos una cierta afinidad fenoménica, son diferentes. El miedo surge ante la presencia de un ente perjudicial. El miedo nos descubre una amenaza que proviene siempre de algo determinado, de un ente intramundano. En cambio, la amenaza que surge de la angustia no proviene de

nada concreto, es indeterminada, surge literalmente por *nada* y lo amenazado resulta ser uno mismo. De ahí que la angustia pueda surgir en cualquier situación y sea como un destello de la nada, pues ésta nunca puede presentarse como tal, es decir, como un ente o cosa determinada, sino que sólo puede mostrarse *indirectamente* a través de un temple de ánimo angustiado. Y lo que se anuncia en esa mostración indirecta es la constitutiva finitud del existir, su desamparo. La angustia es un fenómeno afectivo que *se da*, es decir, que tiene un carácter de *acontecimiento* (*Ereignis*), porque la angustia tampoco es una cosa objetivable, sino algo que sucede, algo que *nos pasa* y que *hace referencia* a nada. Cuando se siente angustia lo que sucede es que la presencia del mundo se desvanece, se hunde lo que habitualmente ocupa el centro de nuestros intereses, desaparecen aquellas referencias con las que uno está familiarizado. El mundo se vuelve, literalmente, *insignificante*. Es decir, las cosas y los otros no significan nada, ya no nos sentimos interpelados por ellos; al no decirnos nada, perdemos el interés y nos alejamos de ellos. Pero lo que nos parece más destacable es que este alejamiento que propicia la angustia supone hacerlo a la vez de ese sí mismo impropio, *caído*. Cuando sucede esta ruptura de la significatividad, pasa también algo más: se desvanece, a la vez, la seguridad de sentirse *uno* mismo, la seguridad que procuraba ser todos, aunque supusiera ser nadie. Lo que sucede es que, al sacar al ser humano de esa familiaridad, la angustia provoca una suerte de aislamiento (*Vereinzelung*) respecto de esas referencias cotidianas a las que estaba acostumbrado y vuelve el existir hacia sí mismo. Pero al hacerlo, también puede singularizarlo, pues precisamente la impersonalidad puede transformarse a través de la angustia en una apropiación propia de sí mismo. Por tanto, el ser humano se esconde de sí mismo para evitar la angustia. Huir de sí mismo se convierte entonces en su modo normal de ser. Por eso lo habitual es no padecer angustia, porque de entrada *se encuentra* siempre *en la normalidad*: en ese estado de caída. Por eso lo que sucede cuando el ser humano está angustiado es que es llevado allí adonde evita ir por todos los medios: a sí mismo. Y, lo más importante, es que no lo hace por la fuerza de la reflexión, atravesada de suyo por el cálculo, sino a través de algo que le sobreviene y que, en tanto disposición afectiva, escapa a su control. Nos parece que la angustia puede ser entendida así como un dispositivo de supervivencia. Algo que, siendo constitutivo del existir, escapa a cualquier realización suya que le pusiera en el peligro radical de dejar de ser. Al interrumpir la caída, la angustia interrumpe este estar absorbido en el quehacer cotidiano y con ello desconecta al existir de la comprensión nivelada que tiene de sí mismo y de su sentido anónimo e impersonal. Al interrumpir sus referencias constitutivas, dadas por supuestas y estructuradas por el *Gestell*, se interrumpe asimismo su comprensibilidad técnica. Este fenómeno de la caída, nuestra normalidad, es algo que en nuestra vida cotidiana no vemos, pues vivimos absorbidos en nuestras referencias mundanas, en las relaciones y trato con los entes que nos ocupan y preocupan, absorbidos, en suma, por nuestra situación. Esta absorción del existir en la normalidad anónima de la impersonalidad constituye lo familiar y en el fondo supone un no querer interpretarse desde sí mismo. Por eso no es más que una huida del existir de sí mismo y su propiedad, es decir, de la apropiación propia de sí mismo. Un dar la espalda, en definitiva, a su poder más genuino: el poder-ser-sí-mismo-propio; pero se trata de un poder que le abre a vivir lo extraño.

#### 4. APROPIACIÓN PROPIA E IMPROPIA DE LA ANGUSTIA EN EL GESTELL

El fenómeno de la angustia existencial es, pues, un indicador que atestigua el constitutivo desamparo o vulnerabilidad de la existencia. Lo más interesante para nuestro tema es reparar en la dimensión hermenéutica que, a nuestro modo de ver, se puede apreciar en la analítica, ya que si se califica la angustia como un fenómeno eminente es precisamente por *aquello que revela*, esto es, por lo que la angustia *da a comprender*. De manera que una hermenéutica fenomenológica de la angustia habrá de elaborar lo que se anuncia en ella. Y en el contexto que nos ocupa, del nuevo malestar técnico, se

traduce en elaborar una comprensión del desarraigo y la indigencia característicos de esta época. Pues, a tenor de lo dicho, para la civilización técnica parece que lo más urgente no es tanto transformar el mundo, sino comprender su situación y descifrar su particular oscuridad. El reto del pensamiento es, por tanto, elaborar el sentido de su específico malestar, que proviene, como se ha dicho, no de los aparatos tecnológicos, sino de ignorar el horizonte de sentido que lo ha hecho posible, el *Gestell*. En la experiencia de la angustia se vive la falta de significatividad del mundo, de sus referencias técnicas constitutivas, es decir, se vive una falta de sentido del mundo técnico. Al deshacerse la urdimbre del mundo, las cosas pierden su lugar en él y se destruye asimismo el vínculo con los otros. Este fenómeno de pérdida del mundo común provoca aislamiento. Con la desconexión del existir de sus referencias constitutivas cotidianas, sucede algo que nunca se manifiesta como tal en la cotidianidad: el mundo es vivido como una totalidad sin sentido, o lo que es lo mismo, como una nada. Lo que nos parece importante subrayar ahora es que la falta de sentido que se vive en la angustia hace *referencia indirecta* al sentido que ha sido interrumpido en ella. Ese sentido está integrado por las referencias cotidianas, estructuradas en el horizonte técnico, que constituyen el propio existir. La angustia interrumpe ese sentido al que estaba acostumbrado quien la vive y le instala por lo tanto en la extrañeza: a través de ese ánimo vive lo extraño, y vivirlo, le aísla. Lo que propicia esa interrupción del sentido es una apertura excepcional del existir a sí mismo. Se trata de la máxima apertura, precisamente porque lo aísla al desconectarlo de las referencias de su mundo cotidiano. Sólo en la angustia se da este tipo de apertura, pues fuera de ella, desde la perspectiva impersonal de lo familiar, el existir se relaciona consigo mismo a través del trato con las cosas, absorbido en su mundo o, lo que es lo mismo, dándose la espalda. Pero lo que sucede también con esa desconexión es otro fenómeno que nos parece decisivo: se interrumpe la caída, el encubrimiento, y, con ella, se da una vuelta del existir a sí mismo; ya que la experiencia de falta de sentido vivida en la angustia no provoca una reflexión. Al interrumpirse su intencionalidad estructurada por lo familiar, el existir angustiado sólo puede *dirigirse a sí mismo*. Pero en ese volver hacia sí mismo no se da una autorreferencia reflexiva. No se trata de un auto-conocimiento o de una auto-percepción, sino de una referencia a sí mismo en el que el existir se capta, no como producto de la reflexión, sino que lo hace *indirectamente mediante un temple anímico*: es decir, que tiene noticia de sí, es puesto en contacto consigo mismo, a través de la angustia. Y lo que sabe de sí mismo en la experiencia de la angustia no es lo mismo que pudiera conocer de sí objetivamente a través de la reflexión: su apertura es diferente, tiene otro valor hermenéutico.

La apertura del existir se articula significativamente como un comprender-se a sí mismo y a la vez a las cosas con las que trata de cierto modo, de las que cuida al cuidarse. El comprender (*Verstehen*) existencial es primario, pues tiene siempre un carácter afectivo y prerreflexivo. Por eso no supone tanto un saber, sino que se vive, se capta indirectamente, como poder y posibilidad, más bien, como un *sentir-se capaz de*. Mediante el comprender, el existir se capta como una posibilidad respecto al futuro (a la que le ha arrojado su situación, su encontrarse), es decir se capta a sí mismo como una tarea a realizar. Tal comprender existencial genera así una interpretación (*Auslegung*) que le da un sentido de sí mismo o también un sin-sentido. A través de su interpretación, de la interpretación de sí mismo, el existir puede captarse como un *sentir-se capaz de* o, también lo contrario, como un *sentirse incapaz de*. Siendo esto así, la angustia puede considerarse un encontrarse privilegiado también por otro motivo fundamental. No porque sea frecuente, sino todo lo contrario; porque al interrumpir su relación con el mundo y los otros, expone al existir a una relación consigo mismo que de otro modo es evitada. Porque a su través el existir tiene acceso a su *propiedad*, es decir, a *poder interpretarse* desde su más propio sí mismo y con ello a su singularidad. O lo que es lo mismo, se ve expuesto a su más radical *poder ser*. Algo que supone precisamente salir de ese estado interpretativo que es la caída y la impropiedad, la impersonalidad, pero que implica también salir de lo familiar y vivir lo extraño. Es justamente eso ante lo

que se retrocede, a salir de la familiaridad y de la consecuente seguridad proporcionada por el mundo técnico; ya que hacerlo supone al mismo tiempo abandonar la actitud de control que le es inherente y tener que *apropiarse* desde una apertura y actitud distintas. Esto es así porque el aislamiento no implica por sí sólo singularidad, sino que sólo *abre* el existir a la apropiación de otras posibilidades sin concretar ninguna en particular. Al desconectar afectivamente al existir de las referencias técnicas que constituyen su mundo, la angustia lo hace del *Gestell*, propiciando otra apertura, otro encuentro del existir consigo mismo, posibilitando así otra relación con el mundo y lo que hay, otro comienzo. Por todo lo dicho, nos parece que la angustia existencial supone un auténtico dispositivo de supervivencia en el *Gestell*. Como *Stimmung* tiene la capacidad de abrir mundo, de desvelarlo, y a una con ello, de abrir el existir a su situación, pues lo hace exponiéndolo a su máxima apertura. Por la naturaleza intencional del existir, la angustia lo abre inexorablemente a un encuentro *propio* en tanto le desconecta del *Gestell*, del mundo interpretado por el *homo laborans*. Un mundo que, por otra parte, ya no controla y que dispone de sus posibilidades, constituyendo por ello su mayor amenaza. La angustia, pues, posibilita un acceso no teórico al *Gestell*, ya que la desconexión se efectúa afectivamente; y en esa medida permite zafarse al existir del dispositivo técnico que estructura también el pensamiento (devenido cálculo) y la ciencia surgidos del *Gestell*, inaugurando otras posibilidades de ser. Si el mundo técnico es nuestro destino es porque vivimos bajo el proyecto de control que se inicia en la modernidad y que se va desplegando hasta nuestra contemporaneidad. Un mundo que genera sus formas de malestar como desarraigo (en tanto temple anímico que es vivido en la familiaridad del mundo interpretado técnicamente) e indignicia, que se revela como condición existencial de quien vive el desarraigo intentando combatirlo técnicamente; de un existir que, en definitiva, no quiere apropiarse, hacerse cargo, de su finitud. Y la angustia, lejos de ser un acto reflexivo, se da como un sentimiento de desamparo, expresión de un temple anímico que indica al existir indirectamente su constitutiva e insuperable finitud, y que le impide, incluso contra su voluntad, olvidarse de ella y en esa medida de sí mismo. La angustia es así la disposición que le impide al existir ser completamente opaco para sí mismo en el *Gestell* poniendo en riesgo su propia supervivencia.

Llegados a este punto hay una pregunta que no podemos dejar de hacernos, especialmente en nuestro mundo tecnificado donde se combaten modos específicos de malestar emocional como el stress, la ansiedad o la depresión. Si se combaten con la finalidad de erradicarlos, ¿por qué aún se siente angustia? Nos parece que ello tiene que ver con que precisamente el origen de la angustia está más allá de sus causas inmediatas. Como se ha visto, lo que la angustia hace es romper la comprensibilidad técnica y disponernos a lo extraño. Lo que la angustia da a comprender no es un saber explícito ni mucho menos que surja de una elaboración teórica, porque, en tanto que *Stimmung*, la angustia es anterior a lo que se anuncia en ella; sino que se trata de un saber que habitualmente, en la cotidianidad, permanece encubierto o desfigurado. La angustia nace, pues, de un saber indirecto, no explicitado; un saber de sí mismo que la angustia da a comprender al existir y que le anuncia algo que no quiere saber y que en consecuencia encubre: su finitud constitutiva. La impersonalidad es, por tanto, el modo de evitar la angustia, el precio por encubrir la condición abismal del existir, de su condición arrojada. Un modo privilegiado de encubrimiento de esta condición de desamparo es el afán de control ejercido mediante la técnica. Y, como afirman Dantas, Sá y Carreteiro, estrategias centrales de este proyecto de control del fenómeno de angustia en la época contemporánea son la psicologización y la medicalización de este fenómeno existencial en tanto que fenómeno del existir. Estos modos de encubrimiento de la angustia son indicadores de modos de producción de subjetividades en la época contemporánea, de manera que "la emergencia cada vez mayor de cuadros de ansiedad, depresión, angustia y pánico parece ser el contrapunto necesario del proyecto moderno de disponibilidad y control de la realidad, llevado al paroxismo en la época moderna" e incluso pueden ser vistas como limitaciones del modo de apertura calculante (Dantas *et al*: 2009, p.4). En este sentido, la angustia patológica puede entenderse

como una apropiación *impropia* de la angustia existencial, una apropiación efectuada desde el encubrimiento característico del dominio de la cotidianeidad estructurado por el *Gestell*. De manera que, si el encubrimiento de la angustia se ejecuta desde la posición de la impersonalidad cotidiana, la apertura de la angustia en su apropiación *propia* habría que vincularla con la posibilidad de una acentuación de la singularidad del existir. Así, el encubrimiento y la desfiguración de la angustia serían modos impropios, impersonales, de vivirla; es decir, de apropiarse la angustia existencial como enfermedad, como patología, y no como apertura de sentido a otro poder-ser. Interpretada como enfermedad, la angustia existencial se transformaría en angustia patológica, es decir, en sus expresiones desfiguradas, como pueden ser la ansiedad, la depresión, el pánico, las fobias o las compulsiones. Precisamente, mientras que la singularización se muestra como una forma de apropiación propia de las posibilidades que se dan en su apertura de sentido, la impersonalidad cotidiana encubre y desfigura las posibilidades más propias y singulares del existir.

Desde este punto de vista, el malestar emocional puede entenderse como restricción de sentido derivado de ese encubrimiento de la singularidad. La comprensión técnica niega la angustia, pretende evitarla y encubirla, ejerciendo una administración impersonal de ella (*Ibid.*, p. 5). Si el afán de control rechaza la angustia porque muestra la condición vulnerable del existir, lo que esto mismo indica es que quizá hubiera otros modos de experiencia de la angustia que no la desfigurasen transformándola en enfermedad. El origen de la angustia patológica aparece entonces como el encubrimiento de un sentido que sólo en la apropiación propia, no desfigurada, de la angustia existencial resulta articulado y que revela al existir su finitud insuperable. Ahora bien, si el encubrimiento es propio de la caída y ésta es también constitutiva del existir (es más, es su contacto primario e inmediato consigo mismo), hay que entender que la desfiguración también lo es. De ahí que lo familiar y lo extraño, lo impersonal (impropio) y lo singular (propio), hayan de ser entendidos como oscilaciones del propio existir. Como fenómeno existencial, constitutivo del existir, de la angustia no nos podemos librar: nos angustiamos porque existimos; lo que sí podemos hacer es escuchar lo que nos dice y con ello abrimos a posibilidades de sentido más propios y singulares. En la comprensión cotidiana e impersonal la angustia existencial es interpretada de una manera nivelada, apareciendo como una enfermedad que debe ser curada a través de medios técnicamente diseñados, producidos por una ciencia que surge, a su vez, del horizonte técnico de sentido, del *Gestell*. En última instancia, lo que se pretende es solucionar la angustia, esto es, disolver esta disposición afectiva y su inherente poder de singularización, erradicarla; porque en el mundo impersonal es interpretada técnicamente como fuente de enfermedad y su singularización lo es correspondientemente como extrañeza que confina al aislamiento. Pero cuando no puede ser nivelada por la interpretación de la impersonalidad cotidiana, la angustia existencial rompe con las referencias constitutivas del mundo técnico y se vive como una “voz de la conciencia (*Stimme des Gewissens*)” (Cfr. Heidegger: 1986, §§ 54-56, p. 268), como un clamor. Una llamada que interpela al existir y, que cuando le alcanza, le dice algo. Y lo que le da a comprender le *sitúa indirectamente* en contacto consigo mismo de otro modo. Ahora bien, a la interpelación de la angustia, el existir puede responder a lo que dice “impersonalmente, psicologizando y patologizando su sentido”, esto es, rehusando su voz, buscando explicaciones y soluciones que “anestesien el sufrimiento” (Dantas *et al*: 2009, p. 6). De esta suerte la impersonalidad cotidiana encubre y desfigura las posibilidades más propias y singulares del existir, y en ese sentido, cuando se padece angustia, la singularización a la que avoca se traduce en aislamiento. Pero al mismo tiempo, su vivencia abre posibilidades de una apropiación propia del existir y en consecuencia a no ser vividas como aislamiento. De manera que la angustia existencial también puede vivirse como singularidad abierta a otro poder-ser. Por eso la angustia es una voz, una interpelación, que nos pone en contacto con lo extraño, con el peligro, pero, recordando la frase de Hölderlin evocada por Heidegger, se trata de un peligro en el que crece también lo que salva, porque posibilita la apertura de una singularidad



que nos revela el poder-ser propio, nuestro ser-posible. La singularidad puede ser vista entonces como una interpretación existencial que no implica abandonar sin más la cotidianeidad impersonal, pues tanto impersonalidad como singularidad, son posibilidades constitutivas, modos de ser, del existir.

El carácter eminente de la angustia descansa, por tanto, en ser una apertura privilegiada que rompe nuestra impersonalidad posibilitando una relación singular con nosotros mismos, más allá del horizonte de sentido del mundo técnico y de las posibilidades que recorta su apertura. La angustia aparece entonces como una oportunidad para que el existir se apropie otras posibilidades desde la desconexión que provoca de lo técnico y la correlativa singularidad de la que se puede apropiarse. De modo que la angustia sería también un fenómeno privilegiado en la apertura de posibilidades del existir porque, en su apropiación singular, podría ampliar el horizonte de sentido del ser humano y posibilitar una relación más libre con la técnica. Apropiarse de esas otras posibilidades supondría hacerlo de sí mismo de otro modo. Como hemos visto, el afán de control encubre la angustia existencial y al hacerlo la patologiza. Nos parece que en este sentido la patologización de la angustia existencial puede ser entendida como una forma de encubrimiento técnico y desfiguración de la vida en su expresividad singular. En la cotidianeidad técnica la angustia se evita y se encubre, en la misma medida en que se hace con el sí mismo propio, singular. Evitar y encubrir son así modos de combatir el malestar existencial con la pretensión de eliminarlo. Desde la perspectiva de la impersonalidad del mundo familiar, la angustia se encubre porque, en última instancia, necesita ser controlada para combatir precisamente el malestar existencial que genera y ganar con ello seguridad. Porque lo que la angustia hace de primeras al instalar a quien la vive en la extrañeza es desafiar incómodamente lo previsible. Un elemento fundamental del mundo técnico, ya que la previsibilidad es un modo de asegurar lo por-venir, de controlar lo posible. Y lo *posible* aparece interpretado por el dispositivo técnico como lo *pre-visible*. La previsibilidad es una anticipación del porvenir que pretende asegurarlo y con ello erradicar la incertidumbre. De manera que el misterio queda suplantado por el problema y éste entendido como algo que, debidamente planteado, se puede solucionar, resolver, es decir, disolver.

## 5. CONCLUSIONES

Aquello que el poder de la angustia anuncia, en definitiva, es un todo un misterio: que la constitutiva condición existencial de desamparo o vulnerabilidad del existir no puede ser asegurada ni eliminada por ningún medio científico-técnico que pretenda controlarla. Por eso Heidegger llega a plantearse si es posible despertar otra *Stimmung* capaz de que promover otra actitud diferente a la del control, dado que no se puede representar el *Gestell* desde la *provocación*, esto es, de una manera técnica, porque el ser humano no se puede situar fuera de, ni antes de aquello que es origen de todo lo demás, incluido su modo de ser. Esto significa que no es posible pensar la forma del ser imperante que es el *Gestell* con el modo de pensar actual, ya que también éste se ha convertido en un cálculo. De ahí que el filósofo reivindique otro modo de pensar, pues, como se ha dicho, el *Gestell* no es la única forma en que puede acaecer la verdad del ser a través de la cual se ensambla lo real y de la que forma parte lo humano mismo; es únicamente un modo. Si la provocación y el control es lo que articula técnicamente lo real, la actitud que el ser humano ha de tener hacia la técnica, según Heidegger, tiene que venir de la *serenidad* (*Gelassenheit*). Mientras que la actitud de control es característica de la impropiedad, la serenidad estaría más bien relacionada con la singularidad. Pero la *Gelassenheit* no entraña una forma de pasividad ni de actividad, tampoco representa en absoluto una nueva forma de voluntad, sino que es concebida como un *dejar ser*. Nos parece que debe ser pensada más bien como un modo de disposición de carácter afectivo que pudiera despertar otra actitud diferente a la del control y posibilitar en consecuencia otra apertura de mundo. Una disposición capaz de inaugurar otra relación con lo que



hay, que cuidara de otro desvelamiento en el que las cosas no fueran descubiertas desde el horizonte de la utilidad y el cálculo, y que no sometiera todo lo real a una forma de voluntad humana que, como la actual, compromete incluso su propia supervivencia. La serenidad no es, pues, una actitud técnica, sino que supone otro ánimo que pueda promover una actitud diferente capaz de permitir al ser humano de la técnica entrar en contacto con su libertad y contribuir así a otro destino del ser en el que el imperio de la utilidad no organice la totalidad de lo que hay ni pretenda agotar el discurso sobre lo real. Por eso explora otras formas de pensar como la *Besinnung*, el pensar meditativo. Un modo de pensar diferente al técnico, que es meramente calculador, y que, en consecuencia, provoca a la naturaleza y a lo humano a desvelarse como algo susceptible de ser mensurado. Motivo por el cual puede llegar a sostener que la carencia de pensamiento es el modo de experiencia de sentido característico de la contemporaneidad. La *Besinnung*, el pensar que medita, estaría orientado no por un sentido estructurado por el control, sino por la serenidad, una *Stimmung* capaz de soportar lo extraño, permitiendo el desocultamiento de las cosas más allá del horizonte técnico de sentido; pues “lo verdaderamente inquietante, con todo, no es que el mundo se tecnifique enteramente. Mucho más inquietante es que el ser humano no esté preparado para esta transformación universal; que aún no logremos enfrentar meditativamente lo que propiamente se avecina en esta época” (Heidegger:1959, p. 20; 2009, p. 26; 1985b, pp. 64-66).

Heidegger se refiere a los “fenómenos patológicos (*Krankheitserscheinungen*)” como aquellos en los que se anuncia algo por medio de lo que se muestra (Cfr. Heidegger: 1986, p. 29). En este sentido nos parece que el *malestar técnico*, que se traduce en un sentimiento de desamparo (vulnerabilidad), se muestra a través de sus formas específicas como desarraigo (impersonalidad) e indigencia (no saber el alcance de su propio desarraigo); y lo que se anuncia en ellas es precisamente la impotencia del poder humano. La angustia patológica aparece así, como se ha explicado anteriormente, como interpretación *caída* de la angustia existencial en el horizonte de sentido del *Gestell*. Una modalidad derivada, que es estructurada por la interpretación técnica e impersonal que nivela y modula las expresiones patológicas de la angustia existencial constitutiva del existir. Una modalidad *caída* que es originada por el encubrimiento de la angustia existencial, generando sus modos impropios de apropiación. La manera habitual de corresponder a las manifestaciones desfiguradas de la angustia es técnica, pero esta respuesta no logra aplacarlas, sino que el malestar que provocan parece ir en aumento. La angustia no es un acto reflexivo, sino un temple anímico que muestra *indirectamente* nuestra insuperable finitud y que pugna por expresarse ejerciendo su peculiar dominio. Ello explica que el encubrimiento del *Gestell* no logre aniquilar la angustia existencial y que por eso tampoco logre, en consecuencia, erradicar sus expresiones desfiguradas. Un malestar que, en última instancia, anuncia y denuncia la falsa seguridad del control que impera en el *Gestell*, en el que nuestro poder se revela paradójicamente como impotencia. Un fenómeno que destaca el poder de la angustia frente al poder impotente de la técnica ante el *Gestell* y que se revela, en definitiva, como un auténtico dispositivo de supervivencia para existir en la era técnica.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anders, G. (2011). *La obsolescencia del hombre. Vol. I. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. Pre-textos, Valencia.
- Dantas, J.B., Sá, R. Novaes y Carreteiro, T. C. (2009). “A patologização da angústia no mundo contemporâneo”, *Arquivos brasileiros de psicologia*. 61-2.
- Foucault, M. (1984). *Las palabras y las cosas*. Planeta-Agostini, Barcelona.
- Heidegger, M. (1959). *Gelassenheit*. Neske, Pfullingen. Trad. Zimmermann, Y. (2009). *Serenidad*. Ediciones del Serbal, Barcelona.

- Heidegger, M. (1976). Brief über den "Humanismus". En: *Wegmarken. Gesamtausgabe*, Bd. 9, Klostermann, Frankfurt a. M.
- Heidegger, M. (1977). Wozu Dichter? En: *Holzwege. Gesamtausgabe*, Bd. 5. Klostermann, Frankfurt a. M.
- Heidegger, M. (1985a). Die Frage nach der Technik. En: *Vorträge und Aufsätze*. Neske, Pfullingen.
- Heidegger, M. (1985b). Wissenschaft und Besinnung. En: *Vorträge und Aufsätze*. Neske, Pfullingen.
- Heidegger, M. (1986). *Sein und Zeit*. Niemeyer, Tübingen.
- Heidegger, M. (1988). *Identidad y diferencia/Identität und Differenz*. Anthropos, Barcelona, edición bilingüe de A. Leyte.
- Heidegger, M. (ed. M. Boss) (2006). *Zollikoner Seminare. Protokolle-Zwiesgespräche-Briefe*. Klostermann, Frankfurt a. M.



## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 23, n°. 80 (ENERO-MARZO), 2018, PP.159-170  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.  
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

## Malestares de guerra en tiempos de paz. El capital y su relación con el inconsciente

Diseases of War in Times of Peace. The Capital and its Relation with the Unconscious.

Rita CANTO VERGARA

*Universidad Nacional Autónoma de México, México.*

### Resumen

Con la frase que da título a este artículo: "Malestares de guerra en tiempos de paz", se pretende llamar la atención acerca de la lógica, en apariencia contradictoria, que subyace al fenómeno que irrumpe en la vida social de manera sorpresiva, muchas veces violenta y de forma siempre dolorosa, quedando inscrito en la psique humana bajo la forma de un "trauma". Hemos de mencionar que la lógica del trauma responde al armazón subjetivo con el que cuenta cada individuo, pero también al contexto histórico y cultural en el que se reconoce en el devenir de una época, como la nuestra, en la que se observa un proceso cultural en curso en el que la guerra ha dejado de diferenciarse de la paz. Este problema, visto desde el punto de vista del capital, de la subjetividad y del pensamiento contemporáneo, constituye un campo de investigación que hoy en día pretende llegar a descifrar las notas características del malestar que emerge al interior de la vida cultural.

**Palabras clave:** Guerra; paz; capital; subjetividad; inconsciente.

### Abstract

With the phrase that gives title to this paper: "Diseases of War in Times of Peace", I pretend to direct the attention to the apparently contradictory logic that lies behind the phenomena that bursts into the social life, most of the times in a violent manner and always in a painful way, and which remains inscribed in the human psyche as a "trauma". I have to mention that the trauma's logic responds to the subjective armature that every individual has, but it also responds to the historical and cultural context, where is possible to observe the transformation of an epoch in which is developing a cultural process by virtue of which it becomes impossible to differentiate the times of war from the times of peace. This problem seen from the point of view of the inquire regarding the Capital, the Subjectivity, and the Contemporary Thinking, constitutes a research field that aims to decode the clues regarding the social discontent that nowadays emerges from the cultural life.

**Keywords:** War; peace; capital, subjectivity; unconscious.

## 1. INTRODUCCIÓN

Durante la década de años cincuenta del siglo pasado, la Asociación Psiquiátrica Americana bautizó con el nombre de "*Gross Stress Reaction*" al conjunto de síntomas derivados de la exposición a acontecimientos altamente estresantes y, concretamente, a aquellos acontecimientos propios de las situaciones de guerra. En este contexto nace el *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales* (DSM, por sus siglas en inglés); se trata de un manual que es considerado como el "libro de cabecera" de la psiquiatría contemporánea, mismo que al día de hoy ha sido editado en cinco ocasiones.

En la primera edición, el DSM reunía el conjunto de estadísticas recogidas por los psiquiatras militares que fueron testigos de las secuelas que la Primera Guerra Mundial dejó impresas en la psique de los soldados estadounidenses. Sólo después del conflicto de Vietnam, los desastres de la guerra y la impresión indeleble que éstos marcaron en el inconsciente de los soldados, fueron renombrados con el nombre de "*Post-traumatic Stress Disorder*"; un término que, dicho sea de paso, cosecha miles de millones de dólares con cada nueva guerra. Miles de millones que la industria farmacéutica gana comercializando paliativos para el así llamado "mal de guerra".

Hablo de "paliativos" porque no existe, y muy probablemente nunca existirá, pastilla alguna capaz de curar el mal subjetivo que deja tras de sí una guerra, aún menos, el malestar social. Se puede incluso decir que hoy en día estos "paliativos" ejercen las funciones de los dispositivos<sup>1</sup> destinados a controlar los discursos, las conductas, los deseos subjetivos y sus expresiones, en una época en la que la guerra ha dejado de diferenciarse de la paz. De modo que no hace falta recorrer un largo camino para encontrar voces críticas que anuncian el error que subyace a la conceptualización del así llamado "*Post-traumatic Stress Disorder*".

Este error puede señalarse a través del célebre *principio de repetición* que Freud vio en los síntomas que aquejaban, entre otros, a los veteranos de guerra. A través de la obra de Freud se puede señalar que los efectos de la guerra no deben ser considerados como efectos "post-traumáticos", sino como una huella que está en constante actualización y esto sucede porque la guerra deja traumas o experiencias que se imprimen bajo la forma del presente continuo en la psique humana; repitiéndose una y otra vez. Por ello, lejos de cualquier sentido figurado, la guerra continúa persistiendo aún en tiempos de aparente paz.

En este contexto se puede hablar de una especie de *shock* cultural a la inversa, en el sentido en el que el *shock* que se produce con los eventos traumáticos que cada guerra arroja, abre el acceso a un mundo en el que las reglas y las certezas que hasta ese momento solían dar sentido a la vida de los individuos dejan de ser válidas (Cfr. Green: 2015, p. 15). Aquí vemos asomar un redoble de la sospecha fundada por Freud, según la cual el malestar en la cultura se localiza en el origen de la cultura misma.

Entrar en el mundo de la cultura supone un sacrificio, para Freud este sacrificio es el de la renuncia a los propios instintos, por lo que la cultura es algo así como un "mal necesario" ya que el hombre no puede sobrevivir sin la cultura, pero tampoco puede ser feliz al interior de ella (Cfr. Freud: 2008). Sin embargo, el malestar que antaño le era atribuido a la represión que aseguraba un punto de tensión que hacía las veces de ligazón o de puente entre el *principio de placer* y el *principio de realidad*, es decir, entre el principio que tiende a evitar el displacer y el principio que a través de un rodeo busca evitar la satisfacción directa o inmediata del mismo; ha mutado hasta convertirse en otra forma de desazón que se desencadena ahí en donde la tensión entre ambos principios cede ante el imperativo de nuestra época.

<sup>1</sup> De acuerdo a Foucault, un dispositivo "siempre está inscrito en un juego de poder, pero también ligado a los límites del saber que lo originan y, ante todo, lo condicionan. Esto es el dispositivo: estrategias de relaciones de fuerza sosteniendo tipos de saber, sostenidas [a su vez] por ellas" (Foucault: 2004, p. 229 [La traducción y las cursivas son nuestras]).

Este imperativo se traduce en una especie de llamado cultural a gozar, el cual podría resumirse bajo la frase: *¡Gozar de ti mismo como si de una mercancía se tratase!*

*El malestar en la cultura* fue publicado por primera vez en el contexto del periodo de entreguerras, al comienzo de la primera gran crisis económica mundial que marcaría el rumbo del desarrollo de Occidente. A través de este libro, Freud buscó una explicación del malestar en lo “evidente”, es decir, buscó una explicación del malestar en los fenómenos cotidianos que más allá de la mera apariencia, muestran que las cosas no son siempre lo que dicen ser. Los fenómenos cotidianos muestran los indicios que nos llevan a caer en la cuenta de que es, en las cosas mismas, en donde se alojan las razones que hacen crecer una interrogante susceptible de llegar a rasgar la realidad para mostrarnos el haz o envés constitutivo de los fenómenos que organizan otra cara de la realidad social.

En virtud de estos fenómenos Freud alcanzó a observar y a descifrar la lógica que subyace a los síntomas insertos en la vida cotidiana, lo que lo llevó a plantear el problema del *instinto de muerte*, es decir, el problema de la pulsión y su vínculo con el deseo al interior del circuito psíquico del sujeto que, a su vez, como veremos a continuación, está inscrito en el circuito del intercambio económico que motiva la vida social.

## 2. EL CAPITAL Y SU RELACIÓN CON EL INCONSCIENTE

Para dar cuenta de la relación que se establece entre el circuito económico que subyace al aparato psíquico de cada sujeto y el circuito económico que rige el intercambio social, permítanos, el lector, tomar como ejemplo un proceso cuya irrupción puede datarse el 11 de septiembre de 1973. Fecha en la que Chile se transformó en una suerte de laboratorio de las políticas neoliberales inspiradas en las teorías económicas de Milton Friedman y ejecutadas por el grupo de chilenos que formaban parte del clan de los *Chicago Boys*.

Durante el tiempo que Friedman fue asesor de Augusto Pinochet se dio cuenta de la importancia de actuar con rapidez en épocas de crisis. De forma que aprovechando el *shock* psíquico que sufriría la población chilena tras el golpe militar, así como el *shock* económico que se traduciría en un violento proceso de hiperinflación, Friedman comprendió que había que apresurarse e imponer paquetes con medidas económicas que contemplaran los recortes en el gasto social, la privatización de los servicios, el libre mercado, así como un llamado a la liberalización y a la desregulación que aseguraría la transformación del país<sup>2</sup>.

Las secuelas de aquellas medidas económicas implementadas por la vía de la violencia propia de los campos de exterminio en donde fueron torturados, ejecutados o desaparecidos los opositores a la dictadura militar y económica, fueron testimoniadas desde el punto de vista clínico por un grupo de psiquiatras que durante varios años había tratado, sin aparente éxito, a varias mujeres que fueron víctimas de la tortura durante el periodo que duró de la dictadura<sup>3</sup>.

Además de los limitados recursos terapéuticos que les ofrecía la psiquiatría de corte tradicional, estas psiquiatras se encontraba con un vacío en el campo del derecho respecto a las atrocidades cometidas en contra de sus pacientes, por lo que después de varios años de tratamiento y ante la imposibilidad de establecer un vínculo de transferencia con ellas, las psiquiatras recurrieron a la teoría psicoanalítica, aunque en vez de tratar de manera individual a cada uno de los casos, decidieron darse a la difícil tarea de tratar colectivamente a estas mujeres. Lo que observaron fue que cuando una mujer se reconocía

2 Para un estudio detallado de la irrupción en el escenario global de las políticas neoliberales inspiradas en las teorías de Milton Friedman, ver Klein (2007).

3 Actualmente este grupo de psiquiatras forma parte del *Instituto Latinoamericano de Salud Mental y Derechos Humanos* (ILAS).

en el relato de otra mujer, entonces cada una podía finalmente nombrar las torturas que, hasta aquel momento, nunca habían sido verbalizadas; torturas que ellas mismas no recordaban o que mantenían en la memoria de manera confusa, como si se tratase de un estado de irrealidad.

Esta experiencia analítica llevó al grupo de psiquiatras a rendir testimonio clínico frente a la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación celebrada en 1990 en Santiago de Chile, pero lo que realmente marcó la diferencia en el proceso analítico, lo que devolvió el *shock* o el trauma a la memoria social, fue cuando el gobierno chileno reconoció, en gran parte gracias a esos testimonios, las torturas y las vejaciones a las que muchas personas fueron sometidas. Porque un principio de curación se entremezcla con un principio de reconocimiento, fue entonces cuando las víctimas finalmente llegaron a afirmar su propio relato: *—Sí, eso fue lo que sucedió*, decían. De este modo la fuerza de la acción terapéutica se desplegó en su pleno sentido, es decir, en el sentido en el que la acción terapéutica es también una forma de acción política, para la cual se vuelve necesaria la tarea de sumergirse en la superficie, nadando entre los fenómenos de la vida cotidiana que en su condición de “evidentes” nos muestran otra cara de la misma realidad que, sin embargo, no posee el mismo valor.

En el lugar de acceso a esta torsión o transvaloración, se advierte una suerte de anclaje ontológico; un espacio en el que presuponemos que se localiza una condición o un punto que abre paso a una escisión que nos lleva a sospechar que es posible pensar de otro modo la realidad social. Pero aquí habrá que aclarar que no hablamos de un punto originario, de un punto cero desde donde se presupone el comienzo de algo, más bien, hablamos del punto en el que algo no llega a romperse por completo a la mitad, es decir, del punto de fusión o, si se quiere, del punto de quiebre, que hace posible el movimiento por medio del cual el ser de una cosa llega a adquirir su propio valor. Hablamos, en suma, del punto en el que se asientan las identificaciones que hacen que una cosa pueda ser reconocida como ella misma, esto es, en su especificidad, y no como cualquier otra cosa.

La idea de volver nuevamente al problema visto por Freud acerca del estatuto ontológico que adquiere un evento traumático que irrumpe en la vida social de manera sorpresiva, muchas veces violenta y de forma siempre dolorosa, surge de la necesidad de atender a ciertos procesos que crecen y se propagan a través de la vida contemporánea manifestándose con elevadas dosis de malestar que en muchas ocasiones se tornan insoportables. Lo que queremos es recuperar la posibilidad de hacer, una vez más, la pregunta acerca del malestar que se reconoce como estando debajo, oculto o enmascarado, pero que es susceptible de ser escuchado, y después de un largo camino, es susceptible de convertirse en saber.

Del mismo modo que Zarastrá, al principio de *El capital*, Marx advierte cómo, a diferencia de Perseo, debe sumergirse en la bruma para mostrar con hechos que no hay monstruos ni estigmas profundos, porque todo lo que hay de profundidad en la concepción que la burguesía tiene de la moneda, del capital o del valor, no es más que superficialidad (Cfr. Foucault, 1967). De igual manera, Freud observó que no es en la profundidad, sino en la superficie en donde se recrea el malestar de la vida cultural. En la vida cotidiana Freud localizó el emplazamiento en el que adquieren sentido los síntomas que por mor de la repetición terminan habitando en la superficie, enmascarados como si fuesen fenómenos “evidentes”.

En este sentido, el síntoma ejerce una función vital en la economía psíquica del sujeto en donde se revela un decir que vuelve desde el ser Otro o desde el lugar en el que es posible descifrar las coordenadas sintomáticas de la cultura en la que él mismo se encuentra inmerso. Aunque habrá que advertir que quizás sea imposible definir el término “cultura” desde el punto de vista de una fenomenología de la experiencia patológica, es decir, desde el punto de vista de los fenómenos de emergencia en los que el *pathos* (que acompaña desde siempre la existencia del *ser-en-el-mundo*) se revela como “algo” que al mostrarse, a su vez, deja entrever “algo” más que permanece oculto, lo que hace de cualquier intento de definición un intento fallido porque cada vez que se busca una definición con la pretensión de llegar

a localizar el punto en el que el significado del término “cultura” se estabiliza, entonces obliga al mismo término a revolucionarse una y otra vez, escapando así de todo intento de estabilización. Sin embargo, del reconocimiento de la dificultad que encierra la pretensión de llegar a establecer una definición, no se sigue que el término “cultura” sea un término inaccesible.

La especificidad del término requiere una forma siempre viva de pensamiento e interesada por el cambio constante de la realidad humana. Este cambio que no se realiza necesariamente como una progresión, depende del movimiento de las relaciones de poder que, a su vez, son siempre relaciones de saber, mismas que darán forma a una especie de entresijo de relaciones de saber y de poder que se ponen de manifiesto a través del circuito en el que se lleva a cabo el intercambio entre individuos. En este sentido la cultura podría comenzar a caracterizarse como el nexo que garantiza el intercambio entre los individuos, por lo que es menester preguntar entonces ¿qué es aquello que intercambian los individuos?

Para Marx la cultura es el centro de legitimación del poder y de los procesos de opresión que dan sentido a la forma de organización que adoptan los seres humanos en relación a la actividad económica al interior de la cual Marx observó que el modo de producción de los sujetos está íntimamente relacionado con la forma en la que sus pensamientos y sus deseos se determinan. En el producto enajenado del trabajo, Marx localizó la fuente de los fenómenos patológicos que acontecen en la vida de los sujetos, por lo que hizo del producto enajenado del trabajo uno de los temas fundamentales de *El capital*, a través del cual observó la manera en la que trabaja lo que nombró como el *fetichismo de la mercancía*; una forma (dice Marx) en la que “la producción capitalista transforma las relaciones de los individuos en cualidades de las cosas mismas y esta transformación constituye la naturaleza de la mercancía de la producción capitalista” (Marx: 1962, p. 61).

En este sentido, un síntoma social puede ser pensado a través de la idea del *fetichismo de la mercancía* por medio de la cual se observa cómo el valor de una cosa se transpone a otra, y cómo esta última termina adquiriendo la apariencia del valor que se encontraba en la mercancía original. De forma que el valor se convierte en lo contrario, es decir, en su forma aparente. Llegadas a este punto, permítanos, el lector, sugerir como ejemplo una mercancía (A) que podríamos representar como un antidepresivo comercializado bajo el nombre “*Paxil*”<sup>4</sup>. Este medicamento sólo puede expresar su valor refiriéndose a otra mercancía (B), que en el mercado de la industria farmacéutica es comercializada a través de la etiqueta de “*normalidad*”. La mercancía (B) o “*normalidad*” es equivalente sólo en la medida en la que la mercancía (A) o “*Paxil*” se relaciona con (B) bajo la forma de la apariencia de su propio valor, pero la apariencia resulta ser exactamente lo opuesto. El fetichismo consiste en una especie de sortilegio por medio del cual (A) “*Paxil*” parece relacionarse con (B) “*normalidad*”, como si (B) “*normalidad*” fuera ya en sí equivalente a (A) “*Paxil*”. Es decir, como si la propiedad de ser un “equivalente” le perteneciera aún fuera de su relación con (A) “*Paxil*”, en el mismo nivel que las otras propiedades efectivas y naturales que constituyen su valor de uso. En virtud de esta apariencia se abre paso una poderosa ficción por medio de la cual la verdad, en tanto que valor, es distorsionada a través de la figura del fetiche o del falso valor que, sin embargo, ordena y organiza el mundo de la verdad, que es también el mundo del valor. De forma que aquí el lugar que ocupa la verdad y el lugar que ocupa la apariencia terminan por invertirse.

4 Compuesto de paroxetina hydrochloride. Es un medicamento antidepresivo que forma parte de la familia de las drogas llamadas “inhibidores selectivos de la recaptación de serotonina (ISRS)”. En el año 2002 la empresa GlaxoSmithKline, propietaria de la patente y encargada de fabricar este producto, facturó un total de \$2,12 mil millones de dólares con la venta de este medicamento que es conocido como el método más extendido para tratar el llamado “síndrome de estrés posttraumático” en los veteranos de la Guerra de Irak. Para un comentario crítico acerca de las campañas publicitarias de este medicamento, ver Salecl (2004).



### 3. MALESTARES DE GUERRA EN TIEMPOS DE PAZ

En el año 1927 Freud introdujo en la teoría analítica la estructura clínica de la perversión, el *fetichismo* fue un concepto clave para explicar esta estructura que a modo de una imposición lleva al hombre a consolarse de la pérdida de ser y de la pérdida de verdad con falsas figuras de semblante, es decir, lo lleva a consolarse con figuras que dan la apariencia de consistencia ahí en donde “algo” le falta al sujeto<sup>5</sup>. Estas figuras son las formas del nihilismo reactivo en virtud del cual los sujetos toman lo falso por verdadero; retirándose así del mundo de la vida al convertir el espacio que circunda a la muerte, en el mundo del valor. En donde la verdad termina exiliada porque ésta deviene insignificante, al tiempo que el sujeto se funde en la indiferencia.

En opinión de Freud, las enfermedades de la civilización y las enfermedades de los individuos siempre van de la mano. Los cambios ideológicos que se producen al interior de la sociedad afectan las formas de padecer de las subjetividades y, en este sentido, podemos observar de qué manera la medicina occidental, de la cual la psiquiatría es parte, se basa en un principio epistemológico que centra su atención de manera casi exclusiva en los procesos biológicos de la enfermedad, olvidando que los síntomas también se engendran e incluso se modifican en relación a la vida cultural; ahí en donde Freud nos recuerda que para entrar en el mundo de la cultura se requiere un sacrificio. De modo que hemos pasado aquí de una forma de explicación económica, a una forma de explicación psicológica al interior de la cual se articula el efecto que toda renuncia inevitablemente contiene.

De manera análoga a la forma en la que Adorno y Horkheimer se refirieron a la industria cultural para hacer notar la capacidad del capitalismo de producir medios de masas capaces de imponer el imperativo de la diversión (Cfr. Adorno y Horkheimer: 1988), hoy en día se erige el dominio de la industria farmacéutica que promueve el imperativo de la “salud” bajo el mandato de la “normalidad”. Para que la economía capitalista pueda seguir funcionando, ésta tiene que ocupar el centro de la vida cultural como un agujero al cual colmar, como un agujero marginal que se aloja, sin embargo, en el centro de la economía destinada a producir vidas sacras y, en tanto que sagradas, a producir vidas que bajo la lógica del discurso imperante pueden ser impunemente sacrificadas. En el espacio que se configura allende los márgenes de la sociedad encontramos a la figura del nuevo *ideale Arbeiter*; del sujeto que para poder representar algún valor en el mundo del mercado laboral ha de mostrarse absolutamente flexible en lo que a sus vínculos personales se refiere. Aquí vemos aparecer una figura problemática que puede experimentarse bajo la forma del *homo sacer* contemporáneo, es decir, del hombre confinado al espacio en el que opera la doble relación sagrado-sacrificable al interior del cual su vida puede ser impunemente sacrificada porque su valor “no reside tanto en la pretendida ambivalencia originaria de la santidad, sino, sobre todo, en el particular carácter de la doble exclusión en la que se encuentra preso y de la violencia a la que está expuesto” (Agamben: 1995, p. 91 [La traducción es nuestra]).

Cada sociedad (nos dice Agamben) decide cuál es su *hombre sacro*, pero a diferencia del *homo sacer* agambeniano, la vida del *homo sacer* hipermoderno, es decir, del sujeto que lleva hasta las últimas consecuencias el proyecto de la modernidad<sup>6</sup>, adquiere la doble condición sagrado-sacrificable por voluntad propia, como una forma de servidumbre voluntaria que se revela a modo de una torsión topológica que, en adelante, llevará al sujeto a ocupar el centro de la ciudad como un espacio que, en

5 Aunque también hay “formas de ser detrás del semblante” y a partir de ellas es posible, como sugiere el psicoanalista Miquel Bassols, “hacerse pasar por lo que, en realidad, se es”.

6 Este es el sujeto que lleva hasta sus últimas consecuencias todo “un conjunto de comportamientos que aparecen ya desde hace varios siglos por todas partes en la vida social, y que el entendimiento común conoce como discontinuos e incluso contrapuestos a la constitución tradicional de esa vida, comportamientos a los que precisamente se llama ‘modernos’. [...] Ya de entrada estos fenómenos modernos presentan su modernidad como una tendencia civilizatoria dotada de un principio de estructuración para la vida social civilizada; de una nueva ‘lógica’ en proceso de sustituir al principio organizador ancestral” (Echeverría: 2009, pp. 7-8).

realidad, se corresponde con los márgenes. Aunque las consecuencias de esta torsión no son inocuas son, sin embargo, difíciles de observar, ya que se presentan bajo la forma de sutiles sombras que se proyectan a plena luz del día. Estas sombras del medio día nos hablan de una nueva forma del malestar que, como antaño, también se manifiesta en los fenómenos de la vida cotidiana, y con particular fuerza a través de los modos de producción y de las relaciones de poder que van a introducir una nueva forma de simbolizar al tiempo y a las subjetividades.

Sin embargo, a través de la reelaboración que durante el siglo XX se llevó a cabo al interior de teoría psicoanalítica se puede observar que hay algo del orden de la “causa” o de la “estructura” subjetiva que cuestiona la posición según la cual “el poder es el único encargado de producir a los sujetos”. Lo que está a la base de esta idea es la intención de dirigirse hacia los centros de poder y cuestionarlos, a modo de una tarea política, ciertamente ineludible, que nuestra época ha de acometer, ya que hay “algo” de esa estructura subjetiva que aún hoy, en la época del exacerbado triunfo de la vía biopolítica, continúa persistiendo y da cuenta del núcleo en el que se constata la im-posibilidad o el espacio-vacío en el que se encuadran las coordenadas que dan consistencia a la existencia de un sujeto, en tanto que sujeto de lenguaje.

En virtud de ese espacio-vacío en el que la subjetividad adquiere su consistencia es posible localizar la naturaleza del *acto* mediante el cual los sujetos son susceptibles de articular una vía capaz de sustraerse a la misma lógica del poder que los genera. De forma que hemos de dirigir la mirada hacia el componente “patológico” que se enuncia a través del discurso, porque lo patológico posee la facultad de rasgar la realidad dejando entrever los procesos en función de los cuales una cosa adquiere su valor. A través de los fenómenos patológicos es posible escuchar el testimonio del malestar subjetivo que no siempre hace eco en el campo de lo social, pero que sin duda es ahí, en el ámbito de lo social, en donde adquiere su valor y, por lo tanto, su verdad.

La vía del psicoanálisis y concretamente la vía de la orientación lacaniana, asume que la verdad como saber es la verdad a la que se llega después de haber recorrido un camino cuyo proyecto es el de “*llegar a saber, sin-saber*”. Este proyecto parte del reconocimiento de que la vida es portadora de un enigma en el cual la verdad “*sólo puede decirse a medias*” (Lacan: 2010, 36). Para que el enigma pueda desplegar su sentido es necesario acceder a la diferencia entre el enunciado y la enunciación, esta diferencia hace que el enigma probablemente pueda ser una enunciación y decimos “probablemente”, porque dependerá de cada quien el llegar a convertir al propio enigma en un enunciado: “Apáñenselas como puedan, como hizo Edipo, sufrirán las consecuencias. En el enigma se trata de esto”, le decía Lacan a su auditorio en 1970 (*Ibid.*, p. 37).

Replantear el sentido de la verdad fue lo que Lacan hizo a lo largo de *El Seminario 17: El reverso del psicoanálisis*, en el que durante la sesión del 10 de junio aseveraba que “la verdad tiene más de un rostro”. Se trata de una verdad que no cesa de escabullirse entre tropiezos, deslices y choques de los significantes. Es la verdad del deseo inconsciente, una verdad que se revela entre sueños, lapsus, chistes, actos fallidos, es decir, se revela a través de las manifestaciones del inconsciente, pero ¿a través de qué elementos estas manifestaciones adquieren consistencia o alcanzan su verdad?

Para Lacan decir que “el ser es hablante” constituye un pleonismo porque el *ser habla*. Esta es una fórmula radical que abre la vía de la búsqueda del saber a través de la palabra que es, al mismo tiempo, la búsqueda de la verdad a través del ser. Para Lacan, del mismo modo que para Hölderlin, en el principio “*éramos* un signo desprovisto de sentido”; *éramos* olvido, *éramos* Mnemosyne que se funde en el olvido. *Éramos* un agujero en el saber que, sin embargo, gobernaba la potencia de las representaciones que determinan la relación de cada individuo con la verdad.

Si al principio fue Mnémosyne, hubo un primer momento en el que tuvo que caer el elemento que asegura la memoria y abre paso al olvido. Esa caída primera del significante que hace posible la presencia del *ser-en-el-mundo* se dio a partir de un proceso de transcripciones en las que un cuerpo de signos se inscribió en otro cuerpo de signos más elevado. De esta manera transcurrieron los años de la infancia; Mnémosyne se inscribió en el sujeto dando paso al sujeto del lenguaje, es decir, al sujeto que es capaz de simbolizar la realidad psíquica a través del lenguaje. A esto fue a lo que Lacan llamó la “condición lógica necesaria para que el inconsciente se ponga en movimiento”; un proceso por medio del cual se reconocerá, una y otra vez, esa caída primaria del significante que dio a Mnémosyne la libertad de poder olvidar, la libertad de poner en acto un proceso por medio del cual el significante ausente no cesará. De poner en acto el significante-ausente que explica el paso al acto político por medio del cual es posible cuestionar la idea según la cual “el poder posee el monopolio de generar a las subjetividades”.

Aquí hablamos del poder que se recrea al interior de los discursos que cuestionan o que justifican, según sea el caso, la lógica económica que sostiene el cuidado o que produce la aniquilación, según sea el caso, del mundo. En este sentido, Lacan se refirió a la lógica del *discurso del capitalista*<sup>7</sup> por medio del que se sostiene la forma de producción del mundo demarcada por la excesiva identificación de los sujetos con los dispositivos que controlan, legislan y reproducen a los mismos discursos; las conductas, los deseos y sus representaciones, en una época en la que el malestar se manifiesta a través de las enfermedades propias de la guerra **aún en tiempos de aparente paz**.

En una época a través de la cual se erige un discurso cuya lógica empuja al sujeto a tratarse a sí mismo como si fuese una mercancía, renunciando a la posibilidad de llegar a ser un individuo para convertirse en el producto de un proceso de destitución subjetiva que asume la paradójica posición en la que para ser parte de la sociedad ha de renunciar a su individualidad, pero ¿cómo ha llegado a sostenerse socialmente esta contradicción?

Lacan se da cuenta de que el *ser-habla* (*parole-être*) y lo hace a través de un extraño discurso en el que el ser se vincula al no-ser. De modo que lo que aquí interesa es aquello que dice el ser acerca, precisamente, de su falta en ser, porque a través de su extraño discurso el ser se vincula al no-ser ahí en donde el *pathos* de la palabra se deja oír haciendo eco en la sociedad; lo que puede interpretarse como un problema de la estructura, en tanto que estructura subjetiva, pero también de la estructura en la que se aloja la vida social. En este cruce de caminos asistimos a un diálogo que no ha hecho más que comenzar. Se trata de un diálogo en el que la teoría y la clínica comparten un objetivo común: el de llegar a descifrar el significado que resguarda la verdad que subyace a las manifestaciones de los fenómenos patológicos de nuestra época, pero no se trata de llegar a localizar fenómenos no alienados o incorruptos, es decir, “puros”, sino de llegar a localizar aquellos fenómenos que han ido transformándose hasta adquirir la condición de “evidentes”, y en virtud de esta condición, se convierten en fenómenos capaces de revelarnos “algo” acerca del origen del malestar actual, porque no hay algo así como “originales incorruptos” hay (para decirlo con Wittgenstein) “parecidos de familia” o estructuras que como observó Lévi-Strauss, revelan semejanzas.

De modo que cuando pretendemos estudiar un fenómeno para entender su estructura, no se trata de descubrir las relaciones concretas que aparecen en él, sino de construir uno o varios modelos susceptibles de revelar la estructura que ahí se halla encubierta. Por ello hemos de preguntarnos por el ser del malestar subjetivo que se reconoce a través del campo de lo social, a modo del malestar que se erige como seña particular o impronta de una determinada época. En este campo de investigación

7 Este es el discurso que, de acuerdo con Lacan, es consecuencia del discurso del amo en la dialéctica del amo y del esclavo de Hegel. Sin embargo, a diferencia del discurso del amo, el discurso del capitalista constituye un falso discurso porque éste no genera ningún lazo social, es decir, no genera ningún vínculo en virtud del cual el significado del mundo ha sido estructurado.

la forma de aproximarnos a nuestro objeto de estudio dista mucho de una aproximación cuantificable y medible, ya que el decir subjetivo, el decir que rinde testimonio, se sustrae, se presenta de múltiples maneras siendo él mismo y diferente a la vez, aunque éste es susceptible de llegar a localizarse ahí donde el mismo signo siempre regresa. Sin embargo, habrá que recordar que no lo hace siempre bajo la misma máscara, porque el signo está en relación al ser de la vida social y, en este sentido, es conveniente tener siempre presente en el horizonte de nuestra investigación la observación de Marx cuando nos dice que “no es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia” (Marx: 1962, p. 205ss).

Desde el punto de vista de la investigación ontológica, el ámbito de la locura y en el ámbito de la sexualidad constituyen dos lugares en los que se puede llegar a localizar el punto de inflexión de un decir contemporáneo sin el cual “el ser de lo humano no puede ser entendido” (Lacan: 2009, p. 174). Fue precisamente en estos dos ámbitos en los que Freud, Lacan y Foucault, respectivamente, llegaron a localizar un punto de ruptura en el que la interpretación final se torna imposible. Como un *im-posible* en el que estos tres autores coinciden en localizar la piedra de toque susceptible de configurar lo más íntimo, y en tanto que íntimo, lo más radical de la subjetividad humana; entendiendo aquí por “radical” a la esfera cuyo dominio es susceptible de cimbrar, en el sentido en el que una cosa se tambalea brutalmente antes de quebrarse, pero también el sentido en el que una cosa puede adquirir su más radical consistencia si es que ésta no llega a partirse por completo a la mitad.

Al igual que Foucault, Lacan pensaba que, en el delirio, que es la forma de expresión más “evidente” de la locura, que, en su centro, “no hay nada que interpretar” (Cfr. Lacan, 1984). Si esto es así es porque en la locura todo se ha vuelto signo, todo se ha vuelto un sinsentido o, para ser más precisa, todo se ha vuelto un exceso de sentido, pero Foucault nos recuerda que los signos son interpretaciones que tratan de justificarse y no a la inversa, “así (nos dice Foucault) funciona la moneda tal y como se define en la *Crítica de la economía política* y, sobre todo, en el primer libro de *El capital*. Es así como funcionan los síntomas en Freud, y en Nietzsche las palabras, la justicia, las clasificaciones binarias del bien y del mal, consecuentemente los signos son máscaras” (Foucault: 1967, p. 47).

Los signos son máscaras a través de las cuales el inconsciente se erige al interior del discurso como una vía de acceso a la esfera de la sexualidad, de la muerte, del horror y del delirio, en suma, como una vía de acceso al campo de lo Real que se actualiza a modo de cortes ontológicos que emergen como respuesta frente a lo que no podemos pensar, imaginar o representar y, por lo tanto, emergen como una respuesta ante lo que no podemos poner en palabras. Para recuperar un sentido poco ortodoxo de la frase de Wittgenstein, se puede decir que los cortes en lo Real están formados por aquello de “lo que no podemos hablar”<sup>8</sup>.

En este umbral, en el que la palabra cede su lugar al silencio, se alcanza a ver la puerta de acceso al ámbito de lo Real para el cual la clínica analítica ofrece un espacio en donde es posible transitar alrededor de estos cortes ontológicos, no para desinfectarlos y suturarlos, sino para hacer notar que en el preciso momento en el que el discurso se detiene, entonces se ha llegado al sitio del que emerge un resto que se le escapa al lenguaje. Un resto que después será incluido, rechazado o exhibido en el discurso del sujeto, formando cortes ontológicos que sólo pueden ser localizados al interior del discurso mismo.

Para poder aproximarse hasta el lugar en el que un corte ontológico se detiene habrá que dar un largo rodeo. Para acceder al lugar en el que la palabra cede el lugar al silencio habrá que construir un camino hecho de palabras; un camino que se detiene en un corte o hendidura (que es otro nombre para el objeto *a*) o en el punto en el que el ser de una cosa no llega a dividirse por completo a la mitad.

8 Aunque, como señala J. Derrida (2001): “lo peor con lo que no se puede decir, es callarlo; lo mejor es escribirlo”.

De forma que para Foucault este lugar en el que el silencio adquiere relevancia, es el campo en el que acontece lo irreductible, lo inclasificable, lo inasimilable. Es también el lugar en el que el poder disciplinario encuentra su límite (Cfr. Foucault, 2005, p. 64), sin embargo, hoy vemos que esos márgenes de los que habla Foucault se han desdibujado porque el poder ha penetrado el campo de lo inclasificable. El poder ha penetrado en el ámbito de lo Real encontrando nuevas formas de ejercer violencia, nuevas formas de infligir dolor; formas limpias, invisibles y omnipresentes por medio de las cuales se observa que el horror ha salido de la esfera de lo Real para instalarse en el campo de lo Simbólico o en el mundo de la cultura, en el mundo de la herencia transmitida que podemos localizar en el campo del Otro en el que se construye la dimensión histórico-lingüístico-familiar de cada sujeto.

Lo Simbólico es, pues, el lugar en el que se resguardan los significantes que la cultura contiene y custodia. De modo que, a falta de mediación simbólica, podemos decir junto con J. Baudrillard y junto con S. Žižek: “¡Bienvenidos al desierto de lo Real!”. Bienvenidos al lugar en donde lo Simbólico entero se vuelve terrorífico, en donde la *nuda vida* yace sin poder morir del todo, y en donde las palabras se convierten en heridas que han perdido la posibilidad de inscribir su letra en el cuerpo. En su desierto, lo Real se convierte en el lugar en el que la lengua y la vida se tornan siniestras, convirtiéndose en el instrumento que hace volar por los aires a esos engarces ontológicos que hacían posible el acceso al lugar en donde se aloja el recuerdo de un olvido, es decir, al lugar en el que habita la posibilidad de poner fin a la eterna repetición del trauma para entonces dar cabida a un pasado que tenga un rostro un poco más familiar, un poco más conocido.

#### 4. FRENTE AL DESIERTO, EL FÉRTIL TERRENO DE LO REAL

Si los fenómenos patológicos nos muestran el reverso del signo, es decir, nos muestran en qué sentido éste se convierte en un signifiante inscrito en el circuito que determina su valor, entonces podemos decir que el problema del capitalismo apunta hacia un problema del valor. Hacia un problema al que Marx respondió con la hazaña intelectual de aquel que sacó a la luz la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna en la que el proceso de producción es un proceso de producción de valor. Sin embargo, también hay procesos de producción fundados en la esclavitud, en los que se distingue al trabajador como la voz de un *instrumentum mutum* (Cfr. Marx: 1975, p. 238), es decir, como la voz de una herramienta inanimada que, lejos de emitir palabras, tan sólo emite ruidos.

En este contexto Lacan piensa que el lenguaje no es un sistema de signos es, más bien, un sistema de significantes, en el que los significantes-sin-significado son significantes ausentes que, sin embargo, van a dar consistencia al conjunto de la estructura subjetiva. De estos significantes ausentes está hecho el inconsciente, pero un signifiante es “algo”, en tanto que expresión y facultad del lenguaje, cuando se ha inscrito en el universo de la cultura, por lo que al interior de las redes de significantes en las que acontece la vida social aparecen un conjunto de desplazamientos o una serie de pliegues que organizan el mundo gracias a un conjunto de fuerzas que dan lugar al movimiento que se observa, por ejemplo, cuando alguien pasa a ocupar un lugar distinto al que hasta entonces solía ocupar en la sociedad, pero en la época en la que la voz del trabajador es la voz de un *instrumentum mutum* esta serie de desplazamientos reproducen procesos que con altas dosis de sufrimiento soporta el trabajador que ve menguar su posición en la sociedad.

Ya en las primeras páginas de *L'Anti Oedipe* se encuentra la descripción, quizás la más contundente de la que fue capaz el pensamiento del siglo XX, en la que se muestra la forma en la que opera, sin aparente fisura, la máquina de máquina llamada “capitalismo”. Se trata de una máquina de máquina que hace del cuerpo su presa y extirpándole cualquier rastro de deseo, amputa el impulso que guía a cada individuo en la búsqueda de aquello que ha de constituir la forma de su propia singularidad.

Ante la ausencia de deseo, el cuerpo de producción capitalista persevera en el consumo incesante de sobredosis de satisfacción, pero cuando la vida presume de estar demasiado satisfecha, la voz alardea de no poder hablar, aunque los cuerpos demasiado satisfechos siempre muestran en qué sentido el exceso termina agolpándose en ellos hasta convertirlos en una inagotable fuente de malestar.

Sin embargo, ahí en donde el inconsciente se revela junto con su verdad, ahí también es posible hacer crecer significantes intempestivos, es decir, significantes más singulares capaces de hablar en voz propia acerca del deseo subjetivo, pero para que estos significantes puedan llegar a emerger habrá entonces que suponer un saber al sujeto y, para ello, habrá que suponer un sujeto al inconsciente. Hablamos de un sujeto capaz de empuñar la voz que habla de las formas de *ek-sistencia* política que emanan del deseo, como un deseo que es inconsciente en su origen, y que a partir de un encuentro dialéctico pone al sujeto ante las puertas del mundo de la cultura. De lo contrario, el totalitarismo que llegó por una falta de sentido anunciando que el destino del pueblo era destruirse, y que tras la Primera Guerra Mundial dejó malestares de guerra en tiempos de paz, se convierte en una legado que responde a la relación que durante el siglo XX se estableció a modo de una obligación que el sujeto contemporáneo ha de cumplir toda vez que apela al imperativo de los significantes que rigen nuestra época, como los significantes “salud”, “normalidad” y “felicidad”, a modo de imperativos que hoy en día vemos desembocar en una fórmula anti-política cuyo eslogan es la frase: ¡Gozas de ti mismo como si de una mercancía se *tratase*!

Bajo este panorama nuestra apuesta será la de sostener la mirada atenta en lo que emerge, no como una mirada pasiva que va registrando mecánicamente los procesos enfermizos con el fin de establecer parámetros y estadísticas en relación a los datos obtenidos. No se trata de datos, sino de fenómenos que vuelven, pero que, como se ha mencionado antes, no regresan siempre igual. Estos fenómenos sólo pueden ser revelados en su opacidad porque, una vez que emergen a la superficie, habitan entre sutiles sombras. Este efecto de luces y de sombras hace necesaria una investigación bajo tierra, ya que sólo una investigación subterránea podrá evitar la exposición de estos fenómenos que se han mantenido ocultos durante largo tiempo frente a la luz que los exhibe como si se trataran de elementos ya siempre presentes y, por lo tanto, de elementos que resultan apenas perceptibles, banales e impotentes, incapaces de transmitir el saber que éstos pacientemente resguardan.

Los fenómenos patológicos que habitan entre las sombras del día han cifrado su mensaje como una forma de resistencia, como una forma de denuncia que con el tiempo se ha acomodado a vivir entre nosotros a modo de un síntoma perene que, a pesar de la costumbre, aún nos dice algo acerca del presente, al mostrarnos “ese pasado que habrá sido” (Cfr. Agamben: 2010, p. 144ss). Pero para que el presente pueda aparecer habrá que volver al origen de la fractura, al punto en donde se detiene la hendidura que organiza las cosas del mundo, justo ahí hasta donde alcanzamos a ver, es decir, en la superficie que configura nuestro paisaje. De modo que al centrar la atención en los detalles de la vida cotidiana que se manifiestan bajo la apariencia de “evidentes”, los fenómenos patológicos podrán rendir el testimonio, silenciado aún, del deterioro simbólico que padecen los diferentes ámbitos de la vida contemporánea, en donde se revela “algo” acerca de un malestar generalizado que puede reconocerse en las nuevas enfermedades sociales o en las enfermedades que, tal y como Freud había advertido, encuentran en el ámbito de la cultura su más íntimo lugar de pertenencia.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, TH., y Horkheimer, M. (1988). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trad., cast. de. Juan José Sánchez. Trotta, Madrid.
- Agamben, G. (1995). *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Einaudi, Torino.

- Agamben, G. (2010). *Signatura rerum. Sobre el método*, Trad., cast. de Flavia Costa y Mercedes Ruvitoso. Anagrama, Barcelona.
- Derrida, J. (2001). *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*, Trad. cast. De Haydée Silva. Siglo XXI: México.
- Echeverría, B. (2009). ¿Qué es la modernidad? *Cuadernos del Seminario modernidad: versiones y dimensiones*. Cuaderno 1. UNAM, México.
- Freud, S. (2008). *El malestar en la cultura*, Trad., cast. de. Ramón Rey Ardid. Alianza, Madrid.
- Foucault, M. (2004). *Dits et écrits*, vol. III. Gallimard, Paris.
- Foucault, M. (1967). Marx, Nietzsche, Freud, Trad. cast., de Carlos Rincón, en: "Dossier Nietzsche, 125 años", *Revista Eco*: 113-5
- Foucault, M. (2005). *El poder psiquiátrico. Curso del Collège de France 1973-1974*, Trad., cast. de Horacio Pons. Akal, Madrid.
- Green, M. (2015). *Aftershock: The Untold Story of Surviving Pace*. Portobello Books, London.
- Klein, N. (2007). *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. Knopf, Canada.
- Lacan, J. (2010). *El Seminario 17: El reverso del psicoanálisis, 1969-1970*, Trad., cast. de Eric Berenguer y Miquel Bassols. Paidós, Buenos Aires.
- Lacan, J. (2009). *Escritos 1*, Trad., cast. de Tomás Segovia y Armando Suárez. Siglo XXI, México.
- Lacan, J. (1984). *El Seminario 3: las psicosis, 1955-1956*, Trad., cast. de Juan Luis Delmont y Diana Ravinovich. Paidós, Buenos Aires.
- Marx, K. (1962). *La ideología alemana*, Trad., cast. de Wenceslao Roces. In: Fromm, E. (2001). *Marx y su concepto del hombre*. FCE, México.
- Marx, K. (1975). *El capital, volumen I. Crítica de la economía política*, Trad., cast. de Pedro Scaron. Siglo XXI, México,
- Salecl, R. (2004). *On Anxiety*. Routledge, New York.





## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 23, n.º. 80 (ENERO-MARZO), 2018, PP.171-181  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.  
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

## Diferencia y exclusión: alergia al otro en el seno de Europa

Difference and Exclusion: Allergy to the Other Within Europe

Pablo PÉREZ ESPIGARES

Universidad Loyola Andalucía, España.

### Resumen

La respuesta de Europa a la llamada "crisis de refugiados" ha puesto de manifiesto su resquebrajamiento como proyecto supranacional no sólo monetario y económico, sino también político y de convivencia. El auge de planteamientos nacionalistas excluyentes, surgidos en parte como demagógica respuesta a las políticas neoliberales de la Unión Europea, alimenta el rechazo alérgico al diferente y desemboca en la deshumanizante y autodestructiva patología de la xenofobia. Salir de ella supone, en palabras de Lévinas, "encontrar al otro sin alergia, es decir, en la justicia", reconociéndolo en su humanidad y tratándole como su dignidad exige. Frente a discursos nacionalistas y neoliberales, la supervivencia de Europa como proyecto pasa por articular una política verdaderamente hospitalaria conforme a exigencias éticas insoslayables.

**Palabras clave:** Migraciones; refugiados; diferencia; Europa.

### Abstract

Europe's response to the so-called "refugee crisis" has revealed its cracking as a supranational project not only in its monetary and economic dimension, but also in its political and coexistential aspects. The rising of exclusive nationalist approaches, emerging partially as a demagogic response to the neoliberal policies of the European Union, fuels the allergic rejection of the different, and leads to the dehumanizing and self-destructive pathology of xenophobia. Abandoning this perspective entails, in the words of Lévinas, "finding the Other without allergy, that is, in justice", recognizing the Other in his/her humanity and treating him/her as his/her dignity demands. Faced with nationalist and neoliberal discourses, the survival of Europe as a project requires articulating a truly hospitable policy in accordance with unavoidable ethical demands.

**Keywords:** Migrations; refugees; difference; Europe.

## 1. EUROPA ANTE EL ESPEJO DEL MEDITERRÁNEO

En nuestro mundo globalizado, las migraciones humanas son un fenómeno al que ninguna región del planeta es ajena. De nuestra condición de animales viajeros dan testimonio los relatos y mitos fundacionales de cualquier cultura y ello ha quedado acreditado como algo propio del ser humano desde sus orígenes por la antropología científica. No obstante, desde las últimas décadas del siglo pasado y especialmente en los últimos quince años, el número de personas migrantes ha ido creciendo sustancialmente. A la progresiva interconexión y la creciente interdependencia económica entre las diferentes regiones del planeta se suman diferentes causas como son la guerra, la violencia, la persecución, la desigualdad, la pobreza o los desastres ecológicos, factores todos ellos, incluidos esos últimos, que no pueden considerarse sin más “naturales” y que confluyen de forma dramática obligando a millones de personas a abandonar su país natal.

Según el Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) la cifra actual de personas desplazadas de manera forzada es la más elevada desde la Segunda Guerra Mundial. Asimismo el informe de 2016 sobre “Movimientos migratorios en España y en Europa” llevado a cabo por la Comisión Española de Ayuda al Refugiado (CEAR) destaca el repunte de este fenómeno a finales de 2015, cuando el número de personas que vivía fuera de sus hogares por los motivos señalados alcanzó la cifra de 65,3 millones. De esa cifra general, 21,3 millones eran personas refugiadas, 40,8 eran desplazadas y 3,2 intentaban encontrar asilo. De las personas refugiadas el 54% procedía de tres países: Siria (4,9 millones), Afganistán (2,7 millones) y Somalia (1,1 millones).

Esa grave situación, así friamente recogida, afecta e implica de lleno a Europa, donde el flujo de inmigrantes es incesante por más que los datos parezcan indicar que aquí la “presión” migratoria se atempera. En cualquier caso, siguen impresionando por su magnitud, no restan dramatismo a la realidad que describen y nos colocan ante una posición vergonzosa por las medidas que esconden y que mencionaremos brevemente.

Los datos recién publicados por Frontex, la agencia europea de fronteras, señalan que el número de personas que ha entrado irregularmente en Europa ha descendido un 60% hasta sumar la cifra de 204.300 en 2017, de lo que se desprende que habríamos dejado atrás la crisis migratoria que supuso la entrada de aproximadamente 1,5 millones de personas entre 2015 y 2016. Un descenso general que supone la vuelta a niveles de 2013 y que, sin embargo, contrasta con el aumento de las llegadas por mar a España. No está claro que las distintas rutas de entrada a Europa por el Mediterráneo actúen como vasos comunicantes, ya que la mayoría de las personas llegadas a Italia son nigerianas, las que Grecia recibe son principalmente de Siria o Irak y en el caso de España el 40% procede de Marruecos o Argelia. En cualquier caso, en nuestro país se ha registrado el pico más alto desde que la mencionada agencia comunitaria para el control de fronteras recoge datos homogéneos (2009) y la cifra duplica la de 2016, alcanzando las 22.900 personas, muy lejos de los registradas en la ruta del Mediterráneo oriental (41.700 por Grecia) y en la del Mediterráneo central (119.000 por Italia).

Aunque cabría hacer una lectura diferente de esos “patrones de movimiento” de la mano del último informe de ACNUR o del Informe CEAR 2017 (“Las personas refugiadas en España y en Europa”), lo que está claro es que la metáfora del *Mare Nostrum* como gran cementerio marino se queda corta. Según la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) en 2017 han perdido su vida en el Mediterráneo 3.116 personas, colocándolo como la frontera más mortífera del mundo. Ante esa realidad apabullante no caben paños calientes ni congratularse por tener bajo control los flujos migratorios.

La situación que los países del sur de Europa tienen que afrontar muestra una doble cara: la solidaridad del pueblo y la sociedad civil, por un lado, pero también la dejadez, la descoordinación y en

ocasiones la connivencia con esa cruda realidad por parte de las instituciones nacionales y europeas, por otro. Por eso, ante la centralidad del fenómeno de las migraciones humanas y de la problematicidad de las que se presentan como movimientos migratorios forzados parece que la necesaria e indispensable respuesta humanitaria no es suficiente. Las dimensiones del problema desbordan las iniciativas que surgen desde la sociedad civil, hasta el punto de que con frecuencia ese voluntarismo cívico, tan urgente y sin el cual todo sería mucho más grave y desesperante, se topa con medidas y leyes de extranjería nacionales o con normativas europeas que lo contradicen y lo ponen en cuestión<sup>1</sup>.

Los poderes estatales parecen empeñados en levantar nuevas barreras (literalmente en el caso de Hungría amurallando su frontera con Serbia o en el de España con la valla de Ceuta y Melilla) y tienden a endurecer la legislación para castigar penalmente o enjuiciar a quien ose ayudar a inmigrantes en situación irregular (han tenido cierto eco mediático el caso del francés Cédric Herrou o el más reciente de la española Helena Maleno). En ese sentido, las ONG se encuentran cada vez con mayores dificultades para llevar a cabo sus labores de rescate en el mar, viéndose obligadas a firmar códigos de conducta para controlar sus operaciones, sancionadas por penetrar en aguas territoriales de otros países o acusadas de propiciar un “efecto llamada” por la ayuda que brindan. A eso se une la mayor inseguridad en esa tarea de salvar vidas por los recurrentes ataques al personal y a las infraestructuras, lo cual ha sumido a ese sector en una “crisis de identidad”, tal y como se desprende del Informe presentado el pasado diciembre por el Instituto de Estudios de Conflictos y Ayuda Humanitaria (IECAH) y Médicos sin Fronteras (MSF), donde se explica cómo las organizaciones sufren cada vez más presiones para alinearse con los Gobiernos, que a su vez abusan de los actores humanitarios usándolos como sustituto de su inacción política y presentando numerosas operaciones militares como motivadas por causas humanitarias.

La instrumentalización de la acción humanitaria y el abuso de ésta en las políticas de seguridad de los Estados vienen provocados en ocasiones por la pasividad y la inoperancia con que estos últimos actúan. Hay que recordar en esa línea la mezquindad de la UE al hablar desde 2015 de cuotas de acogida para los distintos países (distinguiendo entre “cupos recomendados” y de “cumplimiento obligatorio”) para recibir 160.000 refugiados procedentes de Grecia e Italia y otros 20.000 de países vecinos a Siria, compromiso que a día de hoy apenas se ha cumplido al 25%. El caso de España en ese respecto es flagrante: según los datos que recopila CEAR, en el mes de septiembre pasado nuestro gobierno sólo había cumplido con el 11% acordado y de los 17.337 refugiados comprometidos sólo había recibido a 1.983.

Este lamentable espectáculo se vuelve más preocupante cuando vemos cómo, con el pretexto de acabar con las mafias que se enriquecen con el tráfico de personas, distintos Estados miembros intentan controlar sus fronteras (dejando así en agua de borrajas el acuerdo de *Schengen* de libre circulación), pero al desistir de hacerlo con sus propios medios, terminan propiciando con ello que Frontex decida contratar servicios marítimos privados para tal cometido, o bien recurren a la OTAN para controlar las aguas del Egeo o, llegado el caso, se externaliza dicho control a través de acuerdos sonrojantes como el alcanzado en marzo de 2016 con Turquía y el más reciente con Libia para deportar o retener a refugiados a los que se les niega el derecho de asilo.

Por mucho que se adornen con eufemismos, tan insólitos tratos constituyen un procedimiento expeditivo de expulsión de refugiados, con métodos absolutamente desconsiderados con lo establecido por la Convención de Ginebra de 1951, por el Protocolo de Nueva York de 1967 y por la directiva europea sobre Procedimiento de Asilo. Lo pactado con Ankara arbitra medidas tan discriminatorias como la de admitir en algún país europeo a un refugiado sirio por cada uno expulsado al Estado turco, quedando

1 Para una lectura crítica de las políticas migratorias desplegadas en Europa puede consultarse De Lucas (2017), y también Pérez Tapias (2016, pp. 39-104).

fuera del trasvase iraquíes, afganos y otros. Por si fuera poco y casi a modo de tático soborno, se añaden medidas tales como facilitar el visado a ciudadanos turcos o prometer, junto con el pago de 6.000 millones de euros supuestamente para la atención a refugiados, acelerar las negociaciones para el ingreso de Turquía en la UE. Por su parte, el acuerdo con un Estado fallido como Libia, que incluye una dotación de 130,8 millones para las tareas de control de su guardia costera, también pasa por alto las deplorables condiciones en las que allí se encuentran más de 30.000 migrantes y refugiados, sometidos a todo tipo de abusos y torturas, siendo víctimas incluso del tráfico y la trata de seres humanos, tal y como salió a la esfera pública a partir de un reportaje de la cadena estadounidense CNN donde se mostraba a las claras la venta de personas de origen subsahariano en el país norteafricano. La respuesta indignada de varios dirigentes africanos y del secretario general de la ONU, António Guterres, o de la alta representante de la UE para la Política Exterior, Federica Mogherini, llegan tarde y no evitan nuestra complicidad con la venta de esclavos a las puertas de Europa en pleno siglo XXI. La solución adoptada en la mayoría de los casos es la de repatriar a esas personas a sus países de origen, vuelta a la casilla de salida y, en definitiva, quitarse el problema de encima.

Una actitud similar ha sido la adoptada por España en los últimos años, donde los sucesivos gobiernos, con independencia de su signo político, han transigido y practicado reiteradamente las llamadas “devoluciones en caliente”. Con la Ley Orgánica 4/2015, de 30 de marzo, de protección de seguridad ciudadana, y a través de una disposición adicional, se introducía en la normativa española el concepto de “rechazo en frontera”, un eufemismo para dar cabida legal a la expulsión inmediata sin las mínimas garantías y pisoteando los derechos humanos. En octubre de 2017 el Tribunal Europeo de Derechos Humanos sentenció que dicha medida era ilegal, pero el fallo no ha impedido que se sigan produciendo devoluciones expeditivas de migrantes en Ceuta y Melilla.

Con esas medidas y normativas al afrontar la llamada “crisis de refugiados”, Europa se traiciona a sí misma, pues tales procedimientos quiebran las bases de la Unión Europea en las que se cifraba su razón de ser. Más allá o más acá de la idolatrada y mal planteada unidad de mercado, Europa se resquebraja como organización supranacional de Estados que comparten no sólo una moneda común, sino también instituciones, leyes y espacio público. Desmintiendo con esas prácticas sus pretensiones civilizatorias en cuanto a derechos humanos, democracia y política internacional según un principio de justicia, la Unión Europea se diluye como espacio de ciudadanía común. Éste, con el deterioro del modelo social europeo por el predominio de la ideología neoliberal, queda hecho añicos con esa injustificada e injusta política de exclusión.

La práctica del derecho de asilo, como señalaba Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*, es la piedra de toque para probar la vigencia efectiva de derechos humanos reconocidos como tales, con su pretensión de validez universal<sup>2</sup>. Actualmente, la cicatería de Europa a la hora de aplicar ese derecho y reconocer que tiene obligaciones jurídicas y deberes exigibles respecto a los que lo solicitan, pone de manifiesto el cinismo de su política y la hipocresía de su ordenamiento jurídico. Sin derechos reconocidos para todos no hay ciudadanos y la exclusión y el trato inhumanos que recae sobre los refugiados para reducirlos a apátridas, acabará repercutiendo sobre la ciudadanía europea misma.

Visto todo, respecto a la soñada Europa como proyecto político solidario y humanizador, se podría decir con Walter Benjamin que “jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie” (Benjamín: 1989, p.182, tesis 7). Para no quedarnos atrapados en la culpable contradicción de proclamar un derecho de asilo que no se practica y de defender unos derechos humanos que no se les reconocen a las miles de personas que llegan a nuestras costas, sería conveniente comenzar, dejando atrás la superioridad etnocéntrica de la que hemos hecho gala a lo largo de la historia, un autoexamen

2 Cfr. Arendt (2006), especialmente cap. 9.

que nos lleve a reconocer la barbarie de la que colectivamente estamos siendo protagonistas. Desde la lucidez crítica y con sensibilidad ética, en ejercicio político de la responsabilidad moral a la que migrantes y refugiados nos convocan, la respuesta de Europa ha de ser radicalmente distinta. Sería un primer paso para poder mirarnos en el espejo del Mediterráneo, dándole sentido a eso que llamamos dignidad, y conjurar de ese modo la cruda, espantosa e implacable imagen que hasta ahora nos devuelve.

## **2. ENTRE NEOLIBERALISMO Y NACIONALISMO: LA PATOLOGÍA DE LA XENOFOBIA COMO SÍNTOMA**

Tras lo dicho, no hay que perder de vista que aquellos que se juegan la vida en ese éxodo masivo son *nuestros* refugiados y, en ese sentido, hemos de ser muy conscientes de que, como europeos, las dimensiones de nuestra responsabilidad ante esta realidad son múltiples. De entrada, convendría subrayar nuestra común condición humana, base ontológica del derecho de asilo como institución jurídica. Igualmente hay que tener presente que los movimientos migratorios actuales tienen que ver con antiguas situaciones de dominio colonial, un pasado de expolio y deshumanización que, en cierto modo, ha venido a repetirse en intervenciones más recientes del mundo occidental en zonas de conflictos que han dado lugar a pavorosas guerras. Baste recordar la guerra de Irak, la invasión de Afganistán, la intervención en Libia o la parálisis y la contemporización interesada ante la situación en Siria. Las responsabilidades de Europa son ineludibles, debidas a su implicación, por acción u omisión, en esos países de los que ahora provienen sus inmigrantes. En tercer lugar y de nuevo apoyándonos en el ya citado Benjamín, cabe apelar a esa responsabilidad proveniente de la razón anamnética, recordar que nosotros los europeos también hemos sido emigrantes y recuperar en particular la memoria de aquellos españoles que salieron exiliados tras la guerra civil y encontraron la solidaridad de las repúblicas americanas, testimonio que tal vez pueda servir de aliento para estar hoy a la altura de las circunstancias.

Siguiendo con ese ejercicio de memoria, sabemos cómo importantes desplazamientos migratorios supusieron en otros momentos históricos un importante desafío que acabó cambiando países y condiciones de vida. El sangriento siglo XX generó decenas de miles de refugiados al hilo de las sucesivas guerras y, previamente, el siglo XIX asistió a considerables movimientos de Europa hacia América y dentro de Europa como consecuencia de la industrialización y la expansión del capitalismo. Fue en ese contexto como en las ciudades surgió el proletariado, una nueva clase social nutrida en gran parte por esos inmigrantes que reclamaban no sólo mejores condiciones laborales, sino, además, como señalara Marx al considerarla clase revolucionaria, una transformación a fondo de la democracia liberal propia de la sociedad burguesa, a la que aportaba la fuerza de trabajo que requería el capitalismo industrial, pero de la que quedaba excluida políticamente.

Si la demanda radical del proletariado fue el reto que obligó a los Estados nacionales a transitar hacia una democracia social en etapas anteriores del capitalismo, actualmente, en la época del capitalismo financiero, los inmigrantes representan, tomando prestada la fórmula de Jacques Rancière (2011), la exigencia de “la parte de los sin parte” (*Ibid.*, p. 233 ss), indicando con ello la necesidad de una nueva y radical democratización de nuestras sociedades, en las que la emancipación para ser real debe comenzar por esa parte que queda excluida. Desde esa perspectiva, quizá no está de más poner sobre la mesa la tensión que atraviesa nuestro mundo entre la lógica excluyente de un mercado global y desregulado, por un lado, y la lógica inclusiva que ha de presidir la práctica democrática como sistema de gobierno y forma de vida, por otro.

Dicha tensión llega hoy a configurarse como contradicción insoportable por el auge de las políticas neoliberales aplicadas como ortodoxia inapelable por los distintos Estados europeos. Desde una concepción individualista de la realidad humana y una visión atomista de la sociedad, los defensores

del *neoliberalismo* sostienen ideológicamente la primacía incuestionable de lo económico, planteado como afirmación absolutizada del mercado como ámbito que se autoregula por el libre juego de oferta y demanda y en el que han de quedar soslayadas cualquier demanda política o exigencia ética. Al hilo de esa apoteosis del mercado, se fomenta una interesada exaltación de lo privado y se reduce al mínimo la intervención del Estado, limitado a sus funciones de mantenimiento del orden social que la actividad económica requiere. Se apuesta entonces por un desmantelamiento de los servicios públicos que desemboca en una esquilmación del patrimonio colectivo. Todo ello además de propiciar posicionamientos privilegiados en el mercado, supone la mercantilización de sucesivos ámbitos de la vida social y el refuerzo de pautas discriminatorias que aumentan la desigualdad, lo cual tiene consecuencias desastrosas cuando recaen sobre servicios básicos del Estado social, como la educación o la sanidad, o sobre servicios indispensables del Estado como es todo lo relativo a seguridad.

En última instancia, la ideología neoliberal implica una degradación de la democracia en tecnocracia, una concepción elitista de la misma en la que todo se deja en manos de “expertos” y se le hurta a la ciudadanía su poder de participación, quedando los individuos reducidos a su condición de clientes. Si desde ella se apela a los derechos individuales es, efectivamente, no tanto para preservarlos como para salvar el acceso sin trabas al mercado, ignorando las asimetrías socio-económicas que hacen que la posición de unos y otros sea tan diferente. El neoliberalismo se aviene bien con la desigualdad social, la ley del más fuerte se impone en el nuevo “estado de naturaleza” que fomenta y cuando se extiende a nivel planetario la situación se agrava por cuanto la desigualdad implica explotación y marginación que afecta a millones de personas y países enteros.

La forma en que las instituciones europeas (condensadas en la famosa *troika*: Comisión Europea, Banco Central Europeo y FMI) han reaccionado a la crisis económica que arrancó en 2008 y a sus dramáticas consecuencias sociales, está en parte en el origen de esa demagogia xenófoba que hace mella en nuestras sociedades y que vuelve a encontrar su expresión política en recusables nacionalismos excluyentes. Después de haber vivido atrapados en la indiferencia política durante mucho tiempo, atrapados en la tramposa utopía neoliberal, muchos ciudadanos europeos perciben hoy que los intereses de los que mandan no son los suyos, que el Estado ni responde a sus necesidades ni les protege, al tiempo que la juventud siente que se le ha cerrado el futuro. El crecimiento no es ya garantía de bienestar, pues los salarios están a la baja, aumenta exponencialmente el trabajo precario y, en general, gran parte de las reformas van encaminadas a un recorte de derechos.

En ese contexto lo que cunde es el “sálvese quien pueda” y en buena medida ése es justamente el mensaje que transmiten las políticas migratorias y de asilo que, como hemos apuntado, se entienden y plantean como políticas de control policial, de orden público con tintes militares. La disyuntiva ante la que torticeramente se intenta situar a la ciudadanía europea es la de “nuestros derechos o los derechos de los otros”, esos otros cuya diferencia se estigmatiza hasta convertirla en una amenaza para nuestro nivel de seguridad, libertad y bienestar. Dichas políticas no son sino una forma de racismo institucionalizado que da alas a los discursos nacionalistas de ultraderecha que se escuchan de nuevo en Europa.

Todo tiene su proceso de incubación y, al plantearse desde un feroz darwinismo social, los excesos neoliberales han acabado potenciando la patología de la xenofobia. Se pone de manifiesto, de este modo, que los movimientos migratorios no son meras oleadas naturales y espontáneas, sino piezas estructurales de un sistema global que se rige por la lógica cainita del mercado que pervierte la democracia, vaciándola de sentido y expandiendo la desigualdad y la explotación. Es el caldo de cultivo perfecto para la disolución del vínculo social, la quiebra de la dinámica del reconocimiento y, en última instancia, para el estallido de la violencia que se ceba sobre el eslabón más débil de este engranaje, el inmigrante, el refugiado, el otro diferente, chivo expiatorio sobre el que recaen todas las culpas y todos

los males, que sólo puede ser integrado mientras sea explotable y que deviene expulsable desde el momento en que deja de ser rentable.

Fue Giorgio Agambem quien hace tiempo analizó la excepcionalidad que se conceden a sí mismos los Estados y de cómo ésta se manifiesta en el trato inhumano a los refugiados (Cfr. Agamben: 2006), algo que podemos comprobar actualmente en los campos habilitados en las islas griegas o en Turquía y que se parecen más a campos de concentración que a lugares de acogida. Se trata de no-lugares en los que se suspende la ley y en los que aquellos que lo pueblan son despojados de sus derechos, tratados como sujetos infra-políticos, reducidos a una cifra o a mera mercancía. Eso también es aplicable a nuestros Centros de Internamiento para Extranjeros, los famosos CIES, para los cuales España ha llegado a utilizar cárceles sin estrenar, como ha ocurrido con la prisión de Archidona. Lo mismo se puede decir de los guetos que acaban formándose en las grandes urbes o de las salas de retención de los aeropuertos, todos ellos espacios que se encuentran en un limbo jurídico y en los que el “estado de excepción” se convierte en regla.

Incapaces por falta de voluntad política de abordar responsablemente la problemática de los refugiados, los Estados hacen alarde de los restos miserables de su poder soberano de la peor manera posible, a través de la *biopolítica* más mortífera: reconociendo formalmente los derechos de los refugiados, pero de facto tratándolos como portadores de nuda vida, vida expuesta y maltratada en su vulnerabilidad. De camino se evidencia que la verdadera fuente de soberanía radica en el mercado que todo lo fagocita y que también alberga, como correlato de lo anterior, sus puntos de excepcionalidad. Los *paraísos fiscales*, puestos en la picota por el caso de los *papeles de Panamá* o la *lista Falciani*, son el punto ciego, la zona oscura al margen de regulaciones fiscales necesaria para el blanqueamiento del dinero de negocios ilícitos, el saneamiento de las cuentas de los grandes bancos o la evasión de capitales por parte de esa clase parasitaria que también vive de la política. La impotencia de los Estados ante las exigencias del mercado deja en pura retórica la voluntad de erradicar esos no-lugares que son el anverso de esa otra realidad. La excepcionalidad que se muestra en el trato de privilegio a los capitales es correlativa a la excepcionalidad del trato represivo y xenófobo que se da a los inmigrantes y refugiados. Naufragio moral e impotencia política ante la deriva de un mundo que va camino de convertirse en un gran campo de concentración por la excepción a favor del capital y que establece la regla por la que millones de personas devienen mercancía desechable.

### 3. POR UNA POLÍTICA ÉTICAMENTE ORIENTADA. REFLEXIONES DESDE LÉVINAS

Ante este panorama tan desolador resulta llamativo que pocos, o casi nadie, esperen ya una respuesta articulada desde el ámbito de la política. Posiblemente la desafección y el desprestigio que hoy padece la política estén directamente relacionados con su alejamiento de la ética. En la filosofía de Lévinas creemos vislumbrar una propuesta que apuesta por el enraizamiento de la política en la ética, algo que consideramos imprescindible para no caer en la resignación y comenzar a afrontar desde una nueva sensibilidad la problemática que hemos presentado<sup>3</sup>.

Como es sabido, el pensamiento del filósofo francés entraña un cuestionamiento radical de la tradición filosófica y pone en primer plano de la reflexión a la ética, entendida aquí como el espacio en el que se explicita la moralidad inherente a la interrelación entre los hombres y en el que se da el *sentido* de nuestra existencia. Decir esta relación, tematizada como relación Yo-Otro, será según él, la primera tarea de la filosofía. El *sentido* no acontece, como sugiere el pensamiento occidental, integrando “lo Otro” en el Yo/ “lo Mismo” a través de la deducción, la comprensión o la identificación, sino que se hace explícito

3 Nos remitimos principalmente a las dos obras principales de Lévinas (1961;1974).



en un *encuentro ético*, en el que los dos términos se ab-suelven de la relación en la que se dan, sin permanecer in-diferentes uno del otro. En esa una “situación primera” que es el “cara-a-cara” se pone de manifiesto que la existencia se despierta ya como conciencia moral y que el sentido “viene de otra parte”, es la tarea de una relación por hacer con los otros.

El encuentro ético se basa para Lévinas en una radical asimetría entre el otro y yo, pues la acogida del otro como experiencia de lo Infinito sobrepasa los poderes del sujeto. La desproporción que muestra esta relación entre el Yo y el Otro, explicitada como *rostro*, desarman al Yo para intentar cualquier reducción de “lo Otro”. La asimetría se funda en la idea de que mi inquietud por el otro no depende de su eventual preocupación por mí, pues la ética me impone abandonar el terreno de la rivalidad mimética que con frecuencia contamina las relaciones humanas.

Tal desigualdad sería la única garantía de que lo humano irrumpa más allá de cualquier tendencia interesada e indica que el yo siempre tiene una responsabilidad suplementaria para con el otro. Es una responsabilidad an-árquica, esto es, incalculable e inanticipable, pues yo no la he elegido, sino que se me impone a mi pesar. Tiene su fuente, no en la voluntad o en la espontaneidad, sino en el sentimiento de sentirse requerido imperativamente por el mal que sucede a otro, hasta la eventualidad de la expiación por él, hasta la *sustitución*.

Lévinas, sin dejar de subrayar lo irreductible del cara-a-cara, es plenamente consciente de la imposibilidad de construir una sociedad humana únicamente a partir de esa situación extrema e hiperbólica. Efectivamente, para él la responsabilidad no se detiene en el tú de las relaciones inmediatas, so pena de que el sentido que en ella se da se diluya sin remedio. La responsabilidad del uno-para-el-otro *tiene que* articularse también políticamente para no volverse injusta. Sin este contrapunto, sin esta prudencia, la violencia de la injusticia amenazaría constantemente la prioridad ética del otro.

El necesario “paso” a la política, con la justicia siempre como objetivo, comporta, así, una obligada reflexión sobre la igualdad de las personas, una llamada a la prudencia (“sabiduría del amor”), una *interrupción* de la responsabilidad infinita por el otro para que ésta no se pervierta. Ahí reside para Lévinas la legitimidad de lo político y del Estado, cuya tarea es, en tanto que medio insustituible para organizar la pluralidad humana, garantizar la justicia sin erigirse nunca en un fin en sí mismo<sup>4</sup>.

Frente a la visión hobbesiana, según la cual el orden de la política se configura como una limitación de la violencia, dada la imposibilidad en la que se ven los hombres de satisfacer sus deseos de poder sin destruirse, para Lévinas la política es el espacio necesario para hacer prudente o limitar la infinita responsabilidad con el otro. Ahora bien, si ello no invalida lo aportado por las teorías contractualistas, sí lo complementa y lo profundiza, pues nos alerta del riesgo que conlleva una autonomización o una clausura de la política sobre sí misma.

La organización estatal, delimitada entre la justicia como objetivo y el poder como medio, va siempre aparejada, inevitablemente, a ciertas dosis de violencia, pues incluso en el más escrupuloso Estado de derecho se da precisamente la coacción que el derecho supone, lo que Weber denominó el “monopolio de la violencia legítima”. De ahí que, a modo de advertencia, Lévinas subraye que “la política librada a sí misma incuba una tiranía” (Lévinas: 1961, p.304), ya que un Estado que no permitiera y suplantara las relaciones interpersonales, un Estado que prescindiese de los rostros y se dejase llevar exclusivamente por sus propias necesidades, como si su centro de gravedad reposara en él mismo, sería un Estado inhumano que habría perdido toda legitimidad. Dicho con otras palabras, la política, por más que sea necesaria, o precisamente por ello, ha de “justi-ficarse”.

4 Una magnífica exposición del pensamiento político de Lévinas nos la ofrece Benussan (2008).

El “paso” a la política desde la ética, por tanto, no es algo que se dé de forma automática al modo de una derivación inmediata, sino que, La relación entre ambas dimensiones es paradójica y complementaria. Según Lévinas, asistimos a una corrección incesante entre una y otra que supone percatarse de que la responsabilidad que nace en la relación en que somos interpelados no termina ni se agota en el cara-a-cara de la proximidad, de que no sólo soy responsable por el otro, sino que también han de preocuparme todos los demás y decidir acerca de sus prioridades. La política, entonces, según Lévinas, comienza en el instante en que la subjetividad humana plenamente despierta a su responsabilidad con el otro gracias al cara-a-cara toma conciencia de la presencia del “tercero” (Lévinas: 1974, p. 236).

Efectivamente, el tercero, “otro del otro”, con su exigencia de justicia, abre el ámbito de la política, donde se exige la tematización, el cálculo, la “comparación entre los incomparables”, la inteligibilidad del sistema. La irrupción del tercero radicaliza las exigencias morales de justicia intentando llevarlas más allá, al imperativo de pretender justicia allí donde se plantean las relaciones de poder de la socialidad que se organiza políticamente.

Si desde Lévinas no es del todo errado decir que la ética alude al cara-a-cara con el otro y que la política se refiere a la relación con el tercero, él nunca simplifica la situación hasta ese extremo, sino que más bien insiste en la imposibilidad de delimitar una frontera estricta e inamovible entre ambas: el tercero, con el que se agudiza y complejiza la preocupación por la justicia, está ahí desde el principio, y significa tanto la interrupción del cara-a-cara como la trascendencia del rostro en el mismo cara-a-cara. Esto no es sino reconocer que no hay política sin ética, pero tampoco ética sin política (*Ibid.*, pp.236-237).

Tras lo dicho, se pone de manifiesto que la inquietud por la justicia que ha de mover a la política se demora en esa paradoja no dialectizable e insuperable entre una respuesta que quiere ser un *sí* incondicional al otro y la necesidad de *justificar* dicha respuesta ante las exigencias igualmente absolutas de ese otro que es el tercero y que ya siempre está ahí sin ser un mero añadido, “interrumpiendo” y obligando a cada paso a la negociación y a la comparación.

Ha sido Derrida, quien al analizar la indecidibilidad de ese *double bind* o doble obligación, y yendo más lejos que Lévinas en este punto, ha insistido en el carácter inevitable y casi originario de la violencia y en la perversibilidad con la que irremediablemente está vinculada la política. No se trata sólo de que el Estado y las instituciones en general sean inseparables de la violencia por tener que bregar con la ambigua realidad del poder en su búsqueda de la justicia. Lo que ocurre es que para que se dé la justicia, lo queramos o no, ésta ha de comenzar traicionándose a sí misma. La justicia incalculable, con la exigencia in-finita que comporta, *ordena* calcular, *exige* el derecho, de modo que, en el mismo momento en el que se hace presente, al inscribirse en la decisión que la justifica, se des-presenta. Sin ese *hiato*, que remite a la urgencia y a la necesidad de un salto en el acto de la decisión (y no tanto a la ausencia de reglas), sin ese punto de suspensión o *espaciamento*, que simultáneamente posibilita y hace imposible la justicia, sólo habría espacio para un programa de actuación que anularía toda responsabilidad. Hemos de arriesgarnos en una “economía de la violencia” para que ésta no tenga la última palabra<sup>5</sup>.

Lévinas, por su parte, como acabamos de ver, también señala esa paradoja de lo político y reconoce la “positividad” (el hecho de que se da) de la violencia que por desgracia abate con frecuencia la vida de los hombres. Sin embargo, se resiste a concederle ese carácter originario y defiende que la necesidad de la política no implica una anulación de la responsabilidad an-árquica, pues en su caso sigue primando la relación y el encuentro. A su juicio, si la justicia puede ser dicha y se abre un hueco en este mundo, es gracias a la *huella* que deja esa “intriga” del compromiso con el otro, que no coincide con el discurso que la dice.

5 Puede verse Derrida (1996; 2008).

#### 4. CONCLUSIONES

La solidaridad con los refugiados reclama la solidaridad de los europeos entre sí para responder adecuadamente al maridaje de las tendencias que más arriba expusimos. Ninguna de las dos será posible si no se supera previamente la patología de la xenofobia, la alergia al otro. El reconocimiento de la humanidad del otro ser humano es la clave para la construcción de sociedades y de un orden político acorde con exigencias éticas insoslayables que son las que a juicio de Lévinas nos humanizan y pueden reorientar las políticas migratorias como verdaderas políticas de hospitalidad.

La ética, entonces, como significación del encuentro con el otro, pone de relieve la "desmesura" en la que se da esa relación "inefable", que tal vez sólo puede sugerirse, pero que tiene que ser sugerida. Si la organización política exige, efectivamente, la tematización y el cálculo, la igualdad que con ello se persigue, a juicio de Lévinas, no deja abolida la asimetría, antes bien, dicha igualdad sólo es posible desde el momento en que se anteponen moralmente los derechos del otro a los derechos propios, desde el momento en que los derechos del otro se perciben como mi propia responsabilidad, aunque políticamente se hallen equiparados los suyos con los míos (Lévinas: 1974, p. 239).

Frente a los excesos economicistas de un lado y los discursos xenófobos de otro, la vitalidad y la coherencia del orden político, y también su consistencia, depende, según el pensador francés, de esa responsabilidad con el otro contraída por cada uno. Si es cierto que la democracia, como sistema político y modo de vida para la justicia, se basa en el reconocimiento recíproco de los ciudadanos que en ella participan, lo cual califica moralmente la dimensión contractual que el Estado no deja de tener, no podemos pasar por alto, que, por ello, no deja de ser únicamente una realidad contractual. ¿Por qué buscar y por qué respetar esos contratos y esos acuerdos? ¿Qué nos obliga al reconocimiento recíproco?

La ética, por tanto, obliga a ir más allá del terreno marcado por la dinámica del reconocimiento recíproco, pues el espacio político abierto para la justicia adquiere su *sentido* a un nivel más profundo: el respeto al otro significa un reconocimiento más radical, antes que nada reconocimiento desinteresado del otro por mí. Si la igualdad y la entrada en el ámbito político transforman al sujeto ético en ciudadano, este título no hace desaparecer al sujeto ético, cuya responsabilidad no se ve rebajada por el hecho de que existan leyes e instituciones que velen por la justicia. Defendiendo la necesidad de la política y la legitimidad de las instituciones, Lévinas alerta contra la amenaza que sobre éstas se cierne si de ellas se ausenta esa dimensión humana. Es la responsabilidad originaria que emerge en el cara-a-cara con el otro la que, según él, vivifica e inspira el orden de la justicia. Es de ella de donde se alimenta la *orientación ética* de la política<sup>6</sup>.

Para que la política no se cierre sobre sí misma (tal y como muestran las políticas migratorias aquí sucintamente analizadas y que darían muestra de una soberanía que se afirma de modo desenfocado), para que la política no degenera en mero cálculo estratégico, descarnado conflicto de intereses o pura correlación de fuerzas (tal y como quiere reducirse desde planteamientos neoliberales), se requerirá la indispensable crítica y vigilancia y el constante impulso de la acción ciudadana, la cual encuentra su acicate último en el inaplazable compromiso adquirido con esos otros concretos, los refugiados, que desde su sufrimiento reclaman justicia.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (2006). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos, Valencia.  
 Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza, Madrid.

6 Así lo explica Chailier (1995, p. 95ss).

- Benjamín, W. (1989). "Tesis de filosofía de la historia", en: *Discursos Interrumpidos I*. Taurus, Madrid, 1989.
- Benussan, G. (2008). *Éthique et expérience. Lévinas politique*. La Phocide, Strassbourg.
- Chalier, C. (1995). *Lévinas. La utopía de lo humano*. Riopiedras, Barcelona.
- De Lucas, J. (2017). Negar la política, negar sujetos, negar sus derechos, *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*. Diciembre (disponible en la web).
- Derrida, J. (1996). Palabra de acogida, In: *Adiós a Emmanuel Lévinas*. Trotta, Madrid.
- Derrida, J. (2008). *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*. Tecnos, Madrid.
- Lévinas, E. (1961). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca.
- Lévinas, E. (1974). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca.
- Pérez Tapia, J. A. (2016). *La insoportable contradicción de una democracia cínica*. EUG, Granada.
- Rancière, J. (2011). *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*. Herder, Barcelona.



## NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 23, n°. 80 (ENERO-MARZO), 2018, PP.183-190  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.  
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

## Disagio “della” civiltà o disagio “nella” civiltà? Una discussione critica

Discontent ‘in’ Civilization or the Civilisation ‘of’ Discontent? A Critical Discussion.

Giuseppe RACITI

Università degli Studi di Catania, Italia.

## Riassunto

Per Freud non ha senso dire: il disagio *della* civiltà, perché la civiltà, rettamente intesa, serve a eliminare i disagi o comunque a contenerli entro un regime artificialmente positivo; per lui, piuttosto, ha senso dire: il disagio *nella* civiltà (precisamente come recita il titolo originale), perché in tal caso si tratta di individuare il fattore che corrompe la civiltà dall'esterno. A partire dalla seconda metà degli anni Venti, superando radicalmente le risultanze della *Massenpsychologie* (1921), Freud indica tale fattore nell'individuo, nel singolo (il soggetto del liberalismo politico e/o economico) che pretende di abitare la *Kultur* e di prenderne incondizionatamente possesso.

**Parole chiave:** Disagio; civiltà; individuo; comunismo.

## Abstract

From the point of view of Freud, it makes no sense to say: the discontent *of* civilization, because civilization, properly understood, serves to eliminate the discontents or to keep them in an artificially positive regime; for him it is meaning to say: the discontents *in* civilization (precisely as the original title says), because in this case it is about identifying the factor that corrupts civilization from the *outside*. From the second half of the 1920s, by far exceeding the results of the important essay entitled *Massenpsychologie* (1921), Freud identifies this factor in the individual instance or individual being (the subject of political and/or economic liberalism) who pretends to inhabit civilization and to exercise a domination on it according to its interests.

**Keywords:** Discontent; civilization; individual; communism.

1. Cominciamo da un fatto curioso, ma istruttivo. Nel noto seminario dedicato all'*Etica della psicoanalisi* (1959-1960), Lacan sottolinea in un punto l'importanza del saggio freudiano *Das Unbehagen in der Kultur* (1930). Niente a che vedere, afferma, con un testo occasionale, con una specie di “exursion dans le domaine de la réflexion philosophique”; piuttosto, “*Le Malaise dans la civilisation* est un œuvre essentielle, première dans la compréhension de la pensée freudienne et la sommation de son expérience” (Lacan: 1986, p. 15). Torneremo tra poco sulla importanza di questo giudizio. Sì, perché il fatto curioso da cui vogliamo partire riguarda una cosa diversa, apparentemente molto marginale, vale a dire la versione italiana di questo brano di Lacan.

L'ed. francese del saggio di Freud a cui fa riferimento Lacan suona *Malaise dans la civilisation*. Il titolo riprende alla lettera quello tedesco. Nella versione italiana del seminario lacaniano il traduttore cita invece il testo di Freud e quello di Lacan allo stesso modo: *Il disagio della civiltà*.

Doppio errore, dunque. Nei riguardi di Freud e di Lacan. E, di rimando, strano, vertiginoso effetto: traduzione di una traduzione e doppia alterazione dell'originale. Quasi una *mise en abyme*.

Ma veniamo al punto: Freud non scrive il disagio *della* civiltà, non usa un genitivo soggettivo (= la civiltà genera disagio), ma scrive il disagio *nella* civiltà, *in der Kultur* (= il disagio si verifica all'interno della civiltà, ma è dovuto a cause esterne).

Ora, perché parlo di errore e non di semplice svista? Perché, insomma, enfatizzo una questione che da noi, nei nostri modi linguistici, si direbbe di “lana caprina”?

Per due motivi. Il primo è che il titolo scorretto o infedele (*Il disagio della civiltà*) si impone in Italia a partire dal 1971, anno della prima ed. Boringhieri, dopodiché si attesta regolarmente, e direi acriticamente, nelle le altre versioni italiane (Newton Compton, Piano B, Fermento ecc.), con l'eccezione, nel 2010, dell'ed. Einaudi curata da Stefano Mistura, dove il titolo del testo viene restituito letteralmente: *Il disagio nella civiltà*<sup>1</sup>. Il secondo motivo dipende formalmente dal primo ma investe il dominio dei contenuti. Il disagio non dipende dalla civiltà. La civiltà, per Freud, non è fonte di disagio, ma, giusto al contrario, di agio. Se c'è disagio, e indubbiamente c'è, esso è la conseguenza di una distorsione a danno del concetto di civiltà. Sicché, per scovare il problema, occorre anzitutto definire la civiltà *iuxta propria principia*. È precisamente il compito che si attribuisce Freud nel saggio del Trenta. Un compito enorme.

2. Più sopra abbiamo riportato il giudizio di Lacan per sottolineare, attraverso le parole autorevoli di un grande interprete, l'importanza di questo testo nell'economia dell'intera opera freudiana. Per Lacan si tratta addirittura della “summa” di tutta l'esperienza psicoanalitica freudiana. Certo, è una valutazione generosa, addirittura iperbolica, e bisognerà capire, nelle rapide considerazioni che seguono, qual è il fondamento teorico e pratico (senza intendere qui solo la pratica psicoanalitica) su cui si basa.

Il primo problema che incontriamo su questa via è ancora una volta terminologico. Questo non deve stupire, dato che la psicoanalisi è anzitutto una rigogliosa, se non vogliamo dire rigorosa, scienza o esperienza della parola<sup>2</sup>. Il termine *Kultur* nella lingua di Freud copre un campo semantico pregnante: significa a un tempo “civiltà” e “cultura”. Riguarda il patrimonio culturale di una vasta area geopolitica (in questo caso la cultura tedesca, senza tuttavia un esplicito riferimento alla nazione tedesca; vi appartengono, allo stesso titolo, Franz Kafka e Thomas Mann) e al tempo stesso si dilata fino a innervare i fondamenti civili di un contesto assai più ampio: il plesso europeo. In altre parole, Freud pone un problema

1 In effetti, la prima ed. italiana del saggio di Freud, uscita nel Quarantanove (Scienza Moderna, Roma), recava il titolo corretto. L'equivoco si instaura dunque dopo il 1949 e dura a un dipresso fino al 2010. È sorprendente constatare come il problema si riverberi fino ai giorni nostri nella vetrina di IBS, una delle principali librerie elettroniche in attività in Italia: malgrado la foto della copertina col titolo in bella evidenza, l'ed. Mistura viene presentata, o sia “tradotta”, secondo il modello Boringhieri.

2 *Scienza dell'esperienza della coscienza* (Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins): così suonava la prima intitolazione di un grande libro tedesco che traccia la storia dello spirito europeo: Hegel (1807).

locale e un problema generale. Parla della cultura di lingua tedesca e insieme della civiltà europea. Parla della cultura tedesca *nel* contesto europeo. Tecnicamente, egli pone un problema di filosofia della storia.

Già da queste prime indicazioni il giudizio di Lacan diventa più plausibile. Nel porre un problema di filosofia della storia, che concerne il carattere essenzialmente europeo del fenomeno "germanico", Freud ambisce effettivamente ad attingere la *sommatum* del proprio pensiero. Per Freud si tratta di tracciare uno schema concentrico. Il cerchio della cultura è iscritto in quello della civiltà. La cultura di lingua tedesca, malgrado la ricca tradizione di cui dispone, acquista un senso *solo* in relazione alla civiltà europea. Ed è questo, di là dalla connotazione puramente geografica, il senso filosofico-storico dell'espressione *mitteleuropa*.

3. L'ultima "caratteristica di una civiltà", scrive Freud, ultima "ma non certo meno significativa", è quella che concerne il modo in cui sono "regolati i rapporti fra gli esseri umani, ossia le relazioni sociali" (Freud: 1987, p. 227). Dalla *Kultur* dipende dunque tutta la complessa dinamica della socializzazione. E, di rimando, il modo in cui si articolano i processi di socializzazione rivela lo stato di salute o di disagio della civiltà. Per non complicare inutilmente (o artatamente) le cose, diciamo subito che la socializzazione riguarda in primo luogo i problemi della convivenza umana. La vita sociale è quella che scaturisce dalla convivenza. Di conseguenza, i guasti della convivenza sono i guasti della socializzazione. Su questo punto nodale Freud è insolitamente drastico, o sia: poco scientifico e molto politico; egli afferma, dunque, che "la convivenza umana risulta possibile solo (*nur*) quando viene a crearsi una maggioranza che è più forte (*stärker*) del singolo e che resta compatta contro ogni singolo (*gegen jeden Einzelnen*)" (*Ibid.*, p.225). Questa posizione così netta deriva da una constatazione "clinica", che si esplicita in questi termini: il diritto del singolo, o, come si esprime Freud, il "diritto" al potere del singolo, è la fonte stessa della "violenza brutale" (*rohe Gewalt*) (*Ibidem*). La violenza è con ciò un portato diretto della posizione dell'individualità. Sul piano individuale, l'uomo è violento, anzi brutalmente violento. Di contro, il punto di vista collettivo rappresenta un correttivo alla violenza individuale. A segno che la "sostituzione del potere del singolo con quello della comunità (*Gemeinschaft*) è, sotto il rispetto della civiltà (*Kultur*), il passo decisivo" (*Ibidem*).

I termini del dilemma sono ormai chiari: comunità contro individuo; ma anche, e più drammaticamente, individuo contro comunità. Il "disagio" nella civiltà, dipende dal primato dell'individuo sulla comunità. Si tratta, con ogni evidenza, di un problema politico.

Ma liberiamo il discorso di Freud dall'equivoco più insidioso. Freud non dice questo: bisogna modificare la *Kultur* in uno dei suoi aspetti, cioè il problema dell'individualismo. No; Freud afferma un'altra cosa, più potente; dice che in seno a una *Kultur*, e dunque sulla base dei presupposti, dei fondamenti del concetto di *Kultur*, non c'è posto per l'individuo, non c'è spazio per le manifestazioni delle singolarità. La *Kultur* nasce dalla rinuncia alla singolarità. Questa puntualizzazione è importante, perché la *Kultur*, secondo Freud, non ha bisogno di correttivi *interni*. La *Kultur*, retamente intesa, è sana. L'individuo, quale che sia la sua costituzione, si colloca *da sempre* fuori dal cerchio della *Kultur*. Non si tratta, dunque, di armonizzare la *Kultur* alle esigenze dell'individuo (il falso problema di ogni liberalismo politico); si tratta invece di espellere l'individuo che aggredisce dall'esterno la *Kultur*, a quel modo che un qualsiasi organismo espelle, per conservarsi, i batteri letali.

Ecco perché il titolo *Il disagio della civiltà* è sottilmente fuorviante. Esso, infatti, suggerisce l'idea che la civiltà, di per sé, sia soggetta a determinate patologie e possa ammalarsi per cause endogene. Dal testo di Freud si ricava invece che non esiste, per così dire, una malattia "autoimmunitaria" della civiltà. La civiltà deve difendersi non già da attacchi genetici, ma da vere aggressioni esterne. Il suo problema non è l'alterazione, ma l'alterità. E rispetto alla civiltà l'alterità è il singolo.

4. Civiltà è la dove c'è comunità, *Gemeinschaft*. Di nuovo un problema terminologico. Perché, poniamo, Freud non dice *Gesellschaft*, "società"? Possiamo formulare qualche ipotesi. Cornelia



Schmitz-Berning c'informa di un fatto piuttosto inquietante: *Gemeinschaft* è uno *Schlagwort*, una parola d'ordine del nazionalsocialismo (Cfr. Schmitz-Berning: 1997-2007, p. 261). Tuttavia, è noto, la dicotomia *Gemeinschaft-Gesellschaft* risale a Tönnies (1887). Nel Ventinove, quando Freud scrive la prima parte del *Disagio*, il nazismo era alle porte. Era nell'aria. Era anche nei fatti: il putsch di Monaco s'era consumato sei anni prima, nel Ventitré. Freud conosceva le teorie di Tönnies? Non si può escluderlo. Possiamo però escludere, in linea di massima, una convergenza tra i due concetti di *Gemeinschaft*.

Per Tönnies *Gemeinschaft* vale *communio totius vitæ* (Cfr. Tönnies: 1887, p. 4) essa s'intreccia alla “vita reale e organica”, in netta contrapposizione alla “*Bildung* ideale e meccanica” che contrassegna “il concetto di società (*Gesellschaft*)” (*Ibid.*, p. 3.). In sintesi: organicismo vs. meccanismo; è una polarità che attraversa tutta la cultura tedesca tra Otto e Novecento (*Ibid.*, p. 4). Ma qui il punto è un altro. La *Gemeinschaft* di Tönnies non esclude l'insorgenza soggettiva in quanto tale. Tönnies censura il carattere “contrattuale” e “quantitativo” del soggetto (*Ibid.*, p. 229), ma a tutto vantaggio dei suoi aspetti “qualitativi”. Il pericolo, argomenta, è la trasformazione del soggetto in una specie di entità spettrale, disincarnata, autoreferenziale. Egli rivendica cioè l'importanza del connettivo intersoggettivo<sup>3</sup>. Ma questo legame profondo, ancestrale, totemico, tra i componenti di una comunità richiama un genere di rapporti che potremmo definire inconsci. Così, se la preoccupazione di Tönnies è la rarefazione di ogni istanza autenticamente soggettiva, e diciamo pure organico-inconscia, nel quadro razionalizzante e impersonale della *Gesellschaft*, per Freud, all'opposto, si tratta di versare il senso della *Gemeinschaft* sul freddo e sterile stampo della *Gesellschaft*. Questa operazione è resa cogente e in certo modo legittima dalle drammatiche risultanze della prassi psicoanalitica, in particolare nel contesto della Grande Guerra. Il carattere pulsionale, “inconscio”, della singolarità (per Tönnies il tratto connotativo dell'organicità) è propriamente la forza patogena che compromette l'assetto “artificiale” o spirituale della *Kultur*.

“Si entra nella società come in un paese straniero”, rileva suggestivamente Tönnies. Per Freud, al contrario, il paese straniero è l'inconscio. L'espressione di Freud, tolta dalle *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, è *inneres Ausland*: l'inconscio è un “paese straniero” che si dilata non all'esterno, come un *äußeres Ausland*, ma all'interno (Cfr. Freud: 2010, p. 496). Come la comunità teorizzata da Tönnies.

L'inconscio è l'aspetto interno, “infernale”, dell'esteriorità. Meglio restarne fuori, assicura Freud; giacché è proprio questa “distanza” a fornire la garanzia spirituale che preserva la convivenza sociale dagli attacchi patogeni scatenati dal carattere pulsionale, libidico o “famelico” (Freud: 1905) (in una parola: barbarico) dell'individuo.

5. “Die individuelle Freiheit ist kein Kulturgut”: *La libertà dell'individuo non è un portato della Kultur* (Freud: 1987, p. 226). Questa affermazione non cessa di stupire ogni lettore convenzionale di Freud, specie per le conseguenze politiche che ne derivano. Nessun lettore del *Disagio della civiltà* può avere dei dubbi circa la radicale estraneità di Freud, almeno dell'ultimo Freud, al liberalismo. Ma per capire fino in fondo il significato di questa affermazione, in cui si condensa la *sommatum* del freudismo, può essere utile ricorrere a quel che scriveva, negli stessi anni, il “fascista” Malaparte<sup>4</sup>.

3 “Die Theorie der Gesellschaft konstruiert einen Kreis von Menschen, welche, wie in Gemeinschaft, auf friedliche Art neben einander leben und wohnen, aber nicht wesentlich verbunden, sondern wesentlich getrennt sind, und während dort verbunden bleiben trotz aller Trennungen, hier getrennt bleiben trotz aller Verbundenheiten” (Cfr. Tönnies: 1887, p. 46).

4 Nel 1929 Malaparte è a Mosca per conto del quotidiano *La Stampa*. L'intenzione è quella di descrivere, da una posizione critica, cioè congeniale al regime fascista, gli effetti della rivoluzione bolscevica. Ma il libro che ne ricava, *Intelligenza di Lenin* (1930), va in direzione opposta. Si tratta infatti di un'analisi attenta e sorprendentemente spregiudicata della situazione sovietica e del “genio” leniniano. Ancora oggi il testo si segnala per la sua inalterata lucidità di giudizio e fa il paio con la straordinaria corrispondenza per il *Corriere della sera* dal fronte russo (1941), pubblicata con il titolo *Il Volga nasce in Europa*.

Il soggiorno a Mosca del Ventinove induce il pratese a riflettere sulla questione della libertà nell'Unione Sovietica. Il punto di vista liberale è scontato: i sovietici hanno soppresso ogni forma di libertà; in particolare, la rivoluzione prospera a detrimento della libertà individuale. Malaparte sposta il problema su un altro piano. Parlare di mancanza di libertà è inadeguato, perché in Russia non vige una condizione di schiavitù. Del resto, l'alternativa libertà o schiavitù è insidiosa, ideologica. Essa è alla base dell'atteggiamento liberale. Più corretto è fissare un altro genere di alternativa, quella tra libertà e potere. La rivoluzione bolscevica, argomenta Malaparte, ha sacrificato la libertà sull'altare del potere. Essa non poggia sulla mancanza della libertà, cioè sulla schiavitù, ma sulla rinuncia alla libertà, cioè sul potere. Il potere nasce infatti da questa rinuncia. Si esercita il potere solo a condizione di rinunciare alla libertà. Il discorso di Freud perviene alla stessa conclusione. La radice della civiltà è la rinuncia. Più precisamente, la radice della civiltà è la rinuncia alla libertà pulsionale rivendicata dal singolo. Questa rinuncia (tecnicamente: questa *rimozione*) è il presupposto del potere della *Kultur*.

Potrà sembrare bizzarro accostare personalità e vicende così diverse come quelle di Freud e Malaparte. Ma a ben vedere non è così. Basterà ricordare, per es., che il numero 8 della rivista *Prospettive* (ottobre 1939), diretta da Malaparte, contiene un necrologio di Freud affidato alla penna sublime di Mario Praz. Il caso è degno di nota perché il regime fascista aveva proibito la circolazione delle opere di Freud a seguito delle leggi razziali, promulgate appena l'anno prima. Il necrologio di Freud acquista dunque il significato di un atto di resistenza, tutt'altro che simbolico, al regime. E non è esattamente la stessa cosa, non sul piano storico, prendere questa iniziativa sotto il fascismo o in clima di Guerra Fredda, come nel caso di *Eros and Civilization* di Herbert Marcuse.

6. La tesi di Freud è limpida e dirompente. Le risultanze del lavoro analitico mettono capo all'"assicurazione" (*Versicherung*) (Freud: 1987, p. 225) che soltanto la *Gemeinschaft*, nella peculiare accezione freudiana, rappresenta un'alternativa, la sola praticabile, allo strapotere del singolo; solo la *Gemeinschaft* può arginare le prerogative "organiche" dell'*unico e la sua proprietà*. La proprietà dell'unico, per riprendere e parafrasare il celebre concetto stirneriano, è la *violenza* e segnatamente la "violenza brutale" (*rohe Gewalt*). La violenza dell'inconscio.

Questa posizione presenta un ulteriore approfondimento. Il regime della *Gemeinschaft*, la cui natura, sottolinea Freud, è scopertamente etica (*Ibidem*), non contempla al suo interno alcun tipo di raggruppamento, sia esso una "casta", un "partito" o una "élite"; non fanno eccezione neppure gli "strati sociali" (*Bevölkerungsschichte*) (*Ibid.*, p. 226). Freud rileva infatti una contraddizione insanabile tra i concetti di concentrazione (a qualsiasi livello) e di etica. Non può esistere l'etica di un gruppo. Un gruppo purchessia, proprio in quanto tale, proprio perché si stacca dalla totalità, rinuncia per ciò stesso all'etica. L'etica non riguarda nessuno in particolare, ma non esattamente nel senso universalistico e aprioristico di ascendenza kantiana<sup>5</sup>. L'etica freudiana si definisce *per negationem*: essa è ciò che l'individuo *non* è.

5 Più che a Kant (su cui torneremo tra poco), questo aspetto della riflessione freudiana fa pensare a Spinoza: non solo o non tanto per le patenti affinità concettuali tra le nozioni di libido e *conatus* (messe già in luce da Hampshire (1962, pp. 141-144), e poi magistralmente investigate da Vayse (1999, pp. 51-74), ma anche per il concetto spinoziano di *assolutismo* democratico (*l'imperium* democratico inteso come "totalità", come *omnino absolutum imperium*) sviluppato in certi ardui passaggi del *Trattato politico*, iniziato nel 1676, ma interrotto nel 1677, per la morte del filosofo. Su questo tema di straordinaria importanza per la moderna teoria politica, rimando a Raciti (2004, pp. 149-164) e relativa bibliografia. Per quanto concerne il rapporto tra Freud e Spinoza, segnalo il lavoro di Mack (2010). A p. 198 Mack cita il seguente brano, tratto da una lettera di Freud a Lothar Bickel, del giugno 1931: "I readily admit my dependence on Spinoza's doctrine. There was no reason why I should expressly mention his name, since I conceived my hypotheses from the atmosphere created by him, rather than from the study of his work. Moreover, I did not seek a philosophical legitimation". Un prospetto bibliografico sintetico ma esauriente sull'argomento, si trova in Bodei (2000, p. 327) in nota. Infine, non sarà certo un caso se il massimo interprete di Freud, Jacques Lacan, trascrive sulla prima pagina della sua tesi, che diventerà il suo primo libro (*De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, 1932), la proposizione LVII del libro III dell'*Etica*: "Quilibet uniuscujusque individui affectus ab affectu alterius tantum discrepat, quantum essentia unius ab essentia alterius differt".

L'idea di una comunità elitaria è parimenti una contraddizione in termini: la comunità, come l'etica di cui è la replica politica, non tollera separazioni, tagli, restrizioni. Ogni “partito”, incalza Freud, si comporta di fatto come un macroindividuo. La comunità elitaria è solo un “individuo dispotico” (*ein gewalttätiges Individuum*) (*Ibidem*). E come tale è strutturalmente affine e connessa all'individuo, ma molto più pericolosa, perché più ingente, più potente.

È facile cogliere in questi accenti tutta l'ostilità di Freud alla situazione politica del suo tempo. Ma anche qui occorre fare delle distinzioni. L'atteggiamento di Freud nei confronti della *Räterepublik* del Diciannove si riflette, in guisa assai negativa, nella *Massenpsychologie* del Ventuno (Raciti: 2015, pp 123-140). Ma nel Ventinove, al momento di scrivere la prima parte del *Disagio*, il suo libro “più tetro e per molti aspetti più incerto” (Gay: 1988, p. 458), Freud matura in realtà un'altra visione, che comporta una notevole dilatazione della sua percezione politica. È infatti in questione la rivoluzione sovietica e il problema del comunismo. Questo cambiamento si fa in certo modo tangibile nel Trentadue, nell'ultima lezione del secondo ciclo, la trentacinquesima, da leggersi come un vero e proprio testamento filosofico, che Freud intitola *Über eine Weltanschauung*.

La psicoanalisi non può essere una *Weltanschauung*, perché con questo termine (e si riaffaccia anche qui la peculiarità della lingua tedesca) s'intende in primo luogo una visione *coerente* della realtà (*ein lückenloses und zusammenhängendes Weltbild*). Ma il punto è che la realtà, come afferma con forza Freud, è costitutivamente *incoerente* (Cfr. Freud: 2010, p. 593). La visione incoerente, “incompiuta” (*Ibid.*, p. 615), della realtà è propriamente la visione scientifica. La visione coerente è quella religiosa e solo in parte, cioè *metodologicamente*, quella filosofica<sup>6</sup>.

Il vero nemico, dice Freud, il “nemico serio” (*der ernsthafte Feind*) (*Ibid.*, p. 593), è la religione; il suo potere è “immenso” (*eine ungeheure Macht*) (*Ibid.*, p. 594). Ma invece di impegnarmi in una goffa parafrasi della celebre “confutazione” dell'impulso religioso (sorta di laico salterio, da riprendere e meditare periodicamente, specie in questo nostro orribile clima teocratico), vorrei cercare di agguantare, di lancio, il nesso tra eticità e religione, che Freud opportunamente discute in relazione a Kant.

A un certo punto Freud pone una domanda tanto precisa quanto disarmante: *Was soll die Aufklärung über die Entstehung der Welt mit der Einschärfung bestimmter ethischer Vorschriften zu tun haben?* (*Ibid.*, p. 595). La risposta si trova in Kant. *Ich erinnere Sie*, dice Freud rivolto alla sua platea fittizia<sup>7</sup>, *an den berühmten Ausspruch Kants, der den gestirnten Himmel und das Sittengesetz in unserer Brust in einem Atem nennt* (*Ibid.*, p. 596).

Certo, questo è un Kant aneddótico, di seconda mano, forse orecchiato; ma sotto la penna di Freud l'aneddoto rivela di colpo profondità insperate. A tutta prima la realtà astrale non può avere niente a che vedere con le nostre preoccupazioni morali. *La réalité*, osserva a questo riguardo Proust, *est quelque chose qui n'a aucun rapport avec les possibilités, pas plus qu'un coup de couteau que nous recevons avec les légers mouvements des nuages au-dessus de notre tête*. E nondimeno, suggerisce Freud, Kant “sfiora una grande verità psicologica”. Questa: l'istanza celeste, “dio”, ha in realtà un'origine “umana troppo umana”, nel senso che è una proiezione dell'“istanza parentale”. Il Padre della religione non è che il *Vater* della nostra infanzia. Da questo falso empireo della religione, come dire dall'inferno della nostra

6 “Methodisch geht (die Philosophie) darin irre, daß sie den Erkenntniswert unserer logischen Operationen überschätzt und etwa noch andere Wissensquellen wie di Intuition anerkennt. Und oft genug meint man, der Spott des Dichters (H. Heine) sei nicht unberechtigt, wenn er vom Philosophen sagt: ‘Mit seinen Nachtmützen und Schlafrockketzen / Stopf er die Lücken des Weltenbaus’” (*Ibid.*, pp. 593-594).

7 Com'è noto, il secondo ciclo di lezioni non fu mai realmente professato da Freud, a causa del tremendo cancro alla mascella che gli impediva finanche la parola.

vita familiare, riceviamo le tavole morali che regolano la nostra esistenza. È così che il cielo e la terra (gli astri e la prassi morale) si toccano.

Ora, il marxismo, che si affaccia sul limite estremo di queste lezioni, è una *Weltanschauung*. Con tutti i difetti di questo tipo di costruzione intellettuale. In fin dei conti, insinua Freud, si tratta di una religione. Ogni *Weltanschauung*, sostiene, è nella sostanza una religione. E tuttavia questo non gli impedisce di considerare il fenomeno con la massima serietà (Cfr. *Ibid.*, p. 609). Le riserve, per uno che ostentava la propria ignoranza filosofica, appaiono subito puntuali, addirittura tecniche.

La prima riguarda il carattere “storico-naturale” (*naturgeschichtlich*) del “processo evolutivo delle forme sociali”. Freud manifesta al riguardo le sue “perplexità” perché non crede che la “logica” delle *Gesellschaftsformen* risponda a quest’ordine di necessità. Non c’è nessuna logica, né storica né naturale, che presiede allo svolgimento delle formazioni sociali, se non quella tipicamente “psicologica” che si basa sui rapporti di forza tra i gruppi umani. Dapprincipio, argomenta, le “differenze sociali” furono “differenze di stirpe o di razza”. Domina il gruppo più forte, ma in ciò non vi è alcuna necessità, bensì solo cruda e insondabile realtà. Anche la base economica di un gruppo dipende da questa differenza di potenziale psichico.

La seconda riserva fondamentale riguarda le modalità di questo supposto svolgimento. Freud si riferisce al processo dialettico, che definisce un sedimento, un’eco, un riflesso (*Niederschlag*) di quell’“oscura filosofia hegeliana”, di cui è figlio anche Marx.

In sintesi, le forme sociali non obbediscono ad alcun tipo di “determinismo” e non sortiscono le une dalle altre *auf dem Weg eines dialektischen Prozesses* (*Ibid.*, p. 610).

Senza volerlo e senza averne la minima consapevolezza, questa posizione di Freud, espressa nel 1932, lo stesso anno in cui vedono la luce le *Frühschriften* di Marx, si inserisce di fatto nel vorticoso dibattito sul marxismo ortodosso che prende le mosse dalla Seconda Internazionale. Determinismo (“crollismo”) e metodo dialettico sono concetti all’ordine del giorno. Ma la cosa più interessante, a parte queste meditate riserve concettuali, è il modo in cui Freud si “apre” al regime bolscevico, che definisce un “magnifico tentativo” (*großartiger Versuch*) o anche, semplicemente (ma sintomaticamente), *Experimentk* (*Ibid.*, p. 614).

Qui non può sfuggire il fatto che il marxismo, nonostante l’appartenenza al novero delle *Weltanschauungen*, presenta anche caratteristiche opposte. Come *Experiment* esso si apre al futuro, proprio come la scienza, la cui frammentarietà non è un segno di debolezza, ma la garanzia di un rapporto più intenso con la realtà. Queste parole del vecchio Freud, vecchio e malato, devono far riflettere: “In un’epoca in cui le grandi nazioni demandano la propria salvezza all’esclusivo mantenimento della pietà cristiana, il rivolgimento in atto in Russia (malgrado tutti i suoi aspetti incresciosi) si impone come il messaggio di un futuro migliore” (*Ibidem*).

Una *Weltanschauung* non ha alcun rapporto col futuro. Lo vieta la sua coerenza interna, la sua strutturale compiutezza. Ogni religione è un sistema chiuso. E ora l’ortodossia minaccia di trasformare il marxismo in una *Weltanschauung*. In queste pagine, Freud sembra augurarsi il contrario. Il clima astioso della *Massenpsychologie* è scomparso del tutto. In quel testo il comunismo della *Räterepublik* si celava dietro il mito della *Urhorde*. Il comunismo è una regressione, giacché nei suoi contrassegni ideologici riaffiorano le potenti dinamiche dell’orda primordiale. Nel *Disagio* la scena cambia completamente. La *Gemeinschaft* deve sostenere i propri diritti contro i pericoli dell’individualismo. Qui l’obiettivo polemico non è più il comunismo, ma il liberalismo economico o meglio il liberismo finanziario. Nelle pagine del Trentadue l’apertura al comunismo sovietico procede di pari passo con la speranza che, nel tempo a venire, possa instaurarsi la “dittatura dell’intelletto sulla vita psichica umana” (*Ibid.*, p. 604). A ben vedere,

questa è una intrigante definizione del comunismo. Il quale, rettamente inteso, si restringe a questo, al dominio della ragione politica sul groviglio degli istinti economici. *On ne pense qu'au sexe comme on ne pense qu'à l'argent* (Vaysse: 1999, p. 61).

Tra gli effetti di questa *Diktatur* il più notevole, anche se non è il più evidente, mi pare il sentimento della “sottomissione” (*Unterwerfung*) (Freud: 2010, p. 594). La sottomissione è forse la caratteristica più essenziale, la più fonda, dello spirito scientifico. La scienza fa poco e niente per liberare l'uomo dalle sofferenze. Procede per piccoli passi e sovente torna indietro. Marx diceva la stessa cosa delle rivoluzioni proletarie (quelle borghesi, invece, procedono di gran lena, spinte dal turbine effimero dell'entusiasmo) (Cfr. Marx: 2007, pp. 13-14). In generale, così la vede Freud, non ci sono ricette scientifiche per la felicità. Solo la religione pretende di averne. D'altra parte, anche la religione richiede la sottomissione. Gli arabisti ci insegnano che la parola *islam* ha precisamente questo significato. Ma sotto la stessa forma, lo stesso involucro, il senso di questa parola appare completamente diverso. Una cosa è arrendersi all'impossibilità della perfezione, altra cosa è soggiacere alla sua illusione. Al primo atteggiamento corrisponde il senso del futuro, al secondo il dominio del passato.

### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Bodei, R. (2000). *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*. Feltrinelli, Milano.
- Hegel, G. W. (1807/1995). *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di Vincenzo Cicero, ed. Rusconi, Milano.
- Freud, S. (1987). *Kulturtheoretische Schriften*. Fischer, Frankfurt a. M.
- Freud, S. (1905). *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. Franz Deuticke, Leipzig-Wien, p. 1: “Eine dem Worte ‘Hunger’ entsprechende Bezeichnung fehlt der Volkssprache; die Wissenschaft gebraucht als solche ‘Libido’”.
- Freud S. (2010). *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Nikol, Hamburg.
- Gay, P. (1988). *Freud: A Life for Our Time*. Norton & Co, New York-London.
- Hampshire, S. (1962). *Spinoza*. Penguin Books, London.
- Lacan, J. (1986). *Le séminaire, livre VII: L'éthique de la psychanalyse*. Seuil, Paris.
- Mack, M. (2010). *Spinoza and the Specters of Modernity. The Hidden Enlightenment of Diversity from Spinoza to Freud*. Continuum, New York-London.
- Marx, K. (2007). *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. Suhrkamp, Frankfurt a. M. In: Lenin, V. I. (1967). *Note di un pubblicista*. Editori Riuniti, Roma.
- Raciti, G. (2004). *Cinque scritti delfici*. La Finestra, Trento.
- Raciti, G. (2015). Massa” e “comunità” negli scritti freudiani tra le due guerre”. In: *La filosofia e la Grande Guerra*. Mimesis, Milano.
- Schmitz-Berning, C. (1997-2007). *Vokabular des Nationalsozialismus*. De Gruyter, Berlin-New York.
- Tönnies, F. (1887). *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischen Culturformen*. Fues's Verlag, Leipzig.
- Vaysse, J-M. (1999). *L'inconscient des modernes. Essai sur l'origine métaphysique de la psychanalyse*. Gallimard, Paris.



## NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 23, n.º. 80 (ENERO-MARZO), 2018, PP.191-199  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.  
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

### Il potere della retorica e la via della persuasione. La critica esistenzialista di Carlo Michelstaedter alla società borghese attraverso il ritorno ai Greci

The Power of Rhetoric and the Way of Persiasion. The Existentialist Critique of Carlo Michelstaedter to  
Bourgeois Society Throug the Return to the Greeks

Giuseppe AUTERI

*Università degli Studi di Catania, Italia.*

#### Riassunto

Nell' Europa di inizio Novecento si delinea il problema dell'individuo impegnato a salvaguardare il proprio essere dai meccanismi di una realtà che si industrializza sempre più sotto la guida del ceto borghese. Le condizioni della società diventano oltremodo complesse: rapporti difficili, sapere frammentario, incommunicability. Di fronte all'impoverimento dei valori, svalutati e mercificati il singolo è costretto a rinunciare allo sguardo onnicomprensivo sulla totalità dei fenomeni storici, sociali e politici. Contro lo sbaraglio intellettuale Michelstaedter, analizzando l'impatto tragico della retorica del potere sulla società e sull'individuo, propone il ritorno ai Greci, ai modelli antichi assunti come fonti esemplari per confutare le false idee dominanti nella cultura contemporanea. L'inattualità del suo pensiero esprime una decisa sostanza morale che alla luce della persuasione socratica smaschera l'inganno della retorica fatale per la dignità della vita umana.

**Parole chiave:** Michelstaedter; retorica; persuasione; Greci.

#### Abstract

In Europe of the beginning of the twentieth century outlines the problem of the individual committed to safeguard his being from the mechanisms of a reality that is increasingly industrialized under the guidance of the bourgeois class emerges. The conditions of society become extremely complex: difficult relationships, fragmentary knowledge, incommunicability. Faced with the impoverishment of values devalued and mercified, the individual is forced to forsake the all-encompassing look on the whole of historical, social and political phenomena. Against intellectual defeat Michelstaedter, analyzing the tragic impact of power rhetoric on society and the individual, proposes a return to the Greeks, to ancient models assumed as exemplary sources to refute the false ideas dominant in contemporary culture. The outdatness of his thought expresses a decisive moral substance that in the light of socratic persuasion reveals the deception of rhetoric fatal for the dignity of human life.

**Keywords:** Michelstaedter; rhetoric; persuasion; Greeks.

Gli anni della scelta esistenziale di Michelstaedter (1982)<sup>1</sup> coincidono con un periodo di grande fermento culturale che promuove e sostiene il recupero della soggettività perduta, un periodo in cui gli intellettuali si concentrano sulle possibilità del singolo che si ritrova ad essere suo malgrado il mero prodotto del calcolo sociale dell'età moderna. Una scelta di rilevanza morale che auspica il ritorno ai valori dei Greci, partendo proprio dalla dimensione del "tragico" nel quale si manifestano le contraddizioni di ogni momento storico riferibili anche alla modernità e riassumibili nel conflitto tra realtà contingente e sovrasensibile, tra il divenire e l'immutabile. Da qui accanto anche all'ammirazione per l'eroe tolstojano paladino della civilizzazione, s'impone nel giovane pensatore l'interesse di derivazione nietzscheana per la figura dionisiaca, fondamento essenziale della ritualità tragica. Ma il fenomeno che cattura maggiormente l'attenzione speculativa di Michelstaedter, osservatore attento del proprio tempo, è la gigantesca lotta per l'uomo, una lotta dell'anima contro la macchina. L'uomo non vive, è già vissuto, non è più libero, non riesce ormai ad assumere decisioni. L'esito della tenzone mostra un uomo privo dell'anima e una natura che si scopre a sua volta privata dell'uomo stesso. Infatti annotando che "tutti i progressi della civiltà sono regressi dell'individuo" (*Ibid.*, p. 156), Michelstaedter ribatte al trionfalismo positivista, sottolineando come la società borghese nel suo complesso assuma via via i contorni di una "*koinonia kakon*, una comunella dei malvagi" (*Ibid.*, p. 124), dove gli uomini mal sopportando la mancanza di un fondamento ontologico chiedono almeno di *essere per qualcuno*, consegnando così la propria esistenza all'alienazione. Di conseguenza nel contratto sociale affidano ogni potere all'organizzazione statale, ricevendone in cambio una fatidica promessa di felicità e sicurezza. Poiché quest'ultima si fonda però sulla violenza, altro non avviene se non l'istituzionalizzazione delle divisioni e delle sopraffazioni nei rapporti tra uomo e natura, tra uomo e uomo. Siamo chiaramente distanti dalle dinamiche della *Fenomenologia* hegeliana, infatti il tutto rimane per Michelstaedter un nodo che non si riesce a sciogliere, un equilibrio tra poteri che perpetua la propria esistenza. Anzi egli trova nella dottrina hegeliana dello Stato etico una copertura ideologico-teoretica alla società borghese, così come una copertura ideologico-giuridica la garantisce il Codice austriaco delle leggi che egli in pieno irredentismo critica anche come "uomo di terra di confine"<sup>2</sup>. Qualsiasi organizzazione, qualsivoglia assetto societario, qualunque aspetto vitale vengono fagocitati dalla retorica del potere, "l'uomo sociale è sotto tutela" (*Ibid.*, 160), e l'unica via che ha per riscattarsi non è una via politica ma quella filosofica della persuasione, descritta come l'aurora di un giorno nuovo per l'umanità<sup>3</sup>. Nella filosofia e nella cultura egli vede la possibilità di spiegare e comprendere la realtà per

1 Carlo Michelstaedter muore suicida poco più che ventenne (Gorizia 1887-1910), ma attraverso la propria breve esperienza esistenziale e culturale diventa significativa testimonianza della crisi che investe una intera generazione, in un'epoca in cui assieme ai contemporanei Hofmansthal, Trakl, Schnitzler, Kafka, Slataper, Svevo, Proust, Mallarmé, cercava di dare risposta ai sempre più pressanti interrogativi esistenziali. A buon diritto il suo geniale pensiero permette di inserire le problematiche della *Persuasione* nell'ambito dei grandi temi della modernità: ambivalenza dei valori, scissione tra soggetto e oggetto, ricerca del vero, perdita dell'identità. Non a caso J. Ranke scrive che "tenuto conto dell'intensità e originalità del suo pensiero, [Carlo Michelstaedter] può essere annoverato tra le figure più notevoli della filosofia italiana della prima metà del XX secolo" (Ranke: 1961, pp. 101-123).

2 Oltre l'origine ebraica e la chiara opzione italiana nella realtà controversa delle "terre irredente", è la Vienna di fine Ottocento inizi del Novecento, con i suoi mille circoli intellettuali, a fare da sfondo all'acerba ma intensa formazione del giovane Michelstaedter prima dell'approdo agli studi fiorentini. E' l'*Austria felix* di Schönberg, Loos, Kraus, Weininger, che evidenziano con le loro opere come la critica serrata ai costumi viennesi si trasformi quasi naturalmente in una critica dell'espressione estetica, la stessa forza critica con la quale Hofmansthal indica la centralità sociale di problemi quali la comunicazione e l'autenticità morale, che testimoniano una sorta di uniformità del sentire con Michelstaedter.

3 "Liberati da ciò che essi credono indispensabile (...)Vedranno che non c'è nulla da temere (...). Non avranno più freddo e stanchezza, questi dolori e quei desideri, non saranno frustrati dal bisogno ma sentiranno nel presente raccolta la loro vita poiché in un punto saranno partecipi di una vita più vasta e più profonda" (Michelstaedter:1982, pp. 86-87).



poterla modificare<sup>4</sup>. Da qui la critica che Michelstaedter muove a ogni filosofia che crede di potersi fondare ottimisticamente su premesse insufficienti, magari supportata da visioni dogmatiche della realtà. Una critica che si rivela di una gravidanza tale da scardinare qualsiasi illusione di richiesta cosciente di un assoluto, avviato sempre più a coincidere con il sapere e la conoscenza dell'*ousia* delle cose. Una conoscenza che, snaturato l'assunto socratico del *conosci te stesso*, affiancandolo all'essenza, vuole concedere a questo ricercarsi una impossibile consistenza che non sfugge alla radicale negazione dell'essere, cosa a cui Michelstaedter giunge proprio attraverso la negazione della sostanzialità della coscienza. Negare l'essere è affermare che l'esistente non è, esaltando una dimensione tragica che sconfina nel mondo dell'illusione, per cui la morale, la scienza, la storia, la politica o il progresso divengono risultati di quell'arte adulatoria del persuadere che è la retorica. Scatta così l'inganno che adessa l'uomo facendolo padrone di un essere che non possiede, di una vita che in definitiva è il costituirsi ciclico delle manchevolezze umane, raccolte in un compendio di atti solidali predisposti a celare seppur malamente il dominio sociale della retorica. Ramificata nei gangli del sapere umano, quest'ultima, ha tessuto una rete di speranze che ricondotte alla finitezza dell'esistenza ci consegnano la cifra della nullificazione dell'esistere. La coscienza del nulla è quindi la nullità degli ideali assoluti, è lo smascheramento di categorie come spazio e tempo votate all'inutilità del loro inseguirsi sulle sabbie mobili dell'esercizio retorico. Nella critica alla società borghese Michelstaedter accoglie la censura che Platone opera nel *Gorgia* rispetto al fare della retorica stessa una contraffazione dell'arte politica, una pura attività di mistificazione alla quale si unisce l'accusa di immoralità, per la mancanza totale di garanzie di un corretto uso della parola ai fini della persuasione.

Aristotele aveva invece contrapposto la retorica alla dialettica e l'aveva passata al vaglio dei *Topici*, ravvisandola come l'*antistrophos* della dialettica (Aristotele: *Retorica*, 1354 a l), precisando che quest'ultima ha come oggetto gli argomenti utilizzati nella disputa con un interlocutore, mentre la retorica concerne la *techne* dell'oratore (Aristotele: *Retorica*, 1357 a l. – 3), dispiegata per arringare una folla sprovvista di sapere a colpi di ragionamenti volutamente elaborati<sup>5</sup>. La retorica moderna riguarda comunque i discorsi rivolti a qualsiasi soggetto, folla o individuo, ma ancor più prende in esame gli argomenti che si rivolgono alla sfera delle connessioni più profonde come i discorsi rivolti alla propria *anima*, alla propria *psyche*<sup>6</sup>. L'oggetto del suo studio è il discorso non dimostrativo, l'analisi dei ragionamenti che non si limitano a inferenze formalmente corrette, è la teoria dell'argomentazione concepita come retorica che coinvolge tutti gli ambiti di un discorso volto a persuadere. Subordinando la logica filosofica alla retorica dei moderni si entra nel vivo della contrapposizione filosofia-retorica che origina dal poema parmenideo. La tradizione della metafisica occidentale, da Parmenide a Kant, ha sempre contrapposto la ricerca della verità, scopo dichiarato della filosofia, alle tecniche dei retori e dei sofisti che ammettevano opinioni disperate e ingannevoli. Ma se Parmenide preferisce il cammino della verità a quello dell'apparenza, Platone contrappone il sapere all'opinione comune. E proprio al *Fedro* di Platone Michelstaedter dedica tra l'altro l'*Appendice V* della sua tesi di laurea nonché sua unica dirompente opera, sottolineando il

4 Michelstaedter critica il modello idealistico crociano che mira all'elaborazione di un sistema in cui la dialettica reale si proietta nella dialettica dello *spirito* e individua, nel riconoscimento di uno stato di crisi che perennemente si rinnova, la possibilità di scardinare l'ideologia borghese. In linea con Marx, che legge senza mediazioni linguistiche così come Nietzsche, tenta di ricondurre l'uomo alla propria umanità contro ogni mercificazione, ma diverge sull'efficacia della prassi politica imputando al socialismo un carattere di accomodamento e non di capovolgimento radicale della realtà. La reazione michelstaedteriana avviene attraverso la volontà individuale che si stacca dalla contingenza, l'uomo realizza se stesso allorché comprende che la totalità del mondo è conflitto, che i valori nei quali aveva creduto di riconoscersi erano falsi valori confezionati ad arte dalla "società retorica".

5 Scrive Michelstaedter: "[Gli uomini] Hanno bisogno del "sapere" e il sapere è costituito. Il "sapere" è per sé stesso scopo della vita. Ci sono le parti del sapere, la via del sapere, uomini che lo cercano e uomini che lo danno; si compra e si vende con tanto, in tanto tempo e con tanta fatica. *Così fiorisce la retorica accanto alla vita*. Gli uomini si mettono in posizione conoscitiva e fanno il sapere" (Michelstaedter: 1982, pp. 58-59).

6 "[...] La retorica è così il registro di ciò che gli uomini dicono di desiderare, delle cose che per lo più si dicono virtù e passioni, [...] ma la retorica è anche psicologia, conosce le passioni e i caratteri" (Michelstaedter: 1982, pp. 299, 288).

potere del linguaggio<sup>7</sup>. Il motivo di fondo dell'intero dialogo è funzionale alla grande potenza della parola: come bisogna parlare? Qual è la migliore arte oratoria? A metà del dialogo il secondo grande discorso di Socrate<sup>8</sup> apre una prospettiva sull'essere vero, ideale. Tramite l'*eros* si arriva alla conoscenza della verità. In relazione a ciò, Socrate indica la conoscenza filosofica dell'essere come presupposto necessario alla migliore arte oratoria. Platone fonda dunque la retorica nella dialettica filosofica. Il miglior oratore è il filosofo che possiede, grazie all'*erotica* e alla dialettica, un sapere superiore rispetto all'ordine dell'essere e dell'anima dell'uomo. Socrate, il persuaso, spiega attraverso una leggenda egiziana (Platone: *Fedro*, 274c, 275b), come la scrittura non può comunicare il sapere, ma solo servire alla memoria del sapiente. Il filosofo non rivela dunque nello scritto i fondamenti ispirati alla teoria dei principi, ma li tiene per sé, non suscitando quindi l'illusione della compiutezza e rinviando il pensiero al cuore del fondamento di tutte le cose. Platone con il *Fedro* si dimostra poeta e oratore, si assume i compiti della poetica e della retorica non proponendosi di istruire attraverso i suoi scritti, ma bensì di persuadere gli uomini del *giusto*, del *bello*, del *bene*.

Per avere certezza che le tesi dei filosofi non rappresentino opinioni incerte, ma verità inoppugnabili, bisogna che esse godano di un fondamento solido e indiscutibile, di un'intuizione capace di garantire la verità di ciò che è percepito come evidente. Tutto ciò è però affidato ambiguamente alla potenza della parola dalla quale dipendono i destini degli uomini. Una grave responsabilità che Michelstaedter sottopone a una critica stringente sostenendo che il binomio parola-retorica si rivela devastante dal momento che ostacola la persuasione e tradisce le aspirazioni umane, accostando così il proprio pensiero al tema della retorica gorgiana, a quell'espressione di fede nella carica persuasiva del *logos* che permette l'elaborazione del concetto di cultura come *paideia*, nonché allo studio della filosofia e della natura umana come espressioni vitali per la *polis*. La teoria gorgiana del *logos* tende a dimostrare che l'alterità della parola esiste così come ne esiste l'assoluta identità. Nell'*Encomio di Elena* (Gorgia: V.13), questa alterità è dimostrata in un contesto volto a ingannare e convincere, che però subisce un effetto contrario proprio perché l'alterità della parola riesce ad assimilare a sé gli ascoltatori, vincendone l'indifferenza, ma ingannandone l'opinione traducendo la funzione uditiva in quella immaginativa di un *pragma*, oggetto di una nuova opinione, inservibile ai fini della conoscenza reale e del tutto ingannevole, dato che non riesce a cogliere la natura dei fatti rimanendo dissimile dalla realtà. Michelstaedter trova nel nichilismo metafisico di Gorgia, sostenuto da una parola che finge valori che tali non sono, il principio fondante di una concezione della realtà e di un modo retorico di vivere. La persuasione gorgiana rovescia così la sua forza negativa contro la disperata volontà di resistenza dell'individuo. Una volontà che attraverso la persuasione michelstaedteriana diventa, come vedremo, azione necessaria.

Nella trattazione della retorica di Gorgia, Michelstaedter trova un necessario collegamento con la retorica aristotelica, seppure agli antipodi della sofistica. Il trattato gorgiano sancisce il carattere eristico e nominalistico del metodo eleatico, contestando implicitamente ad esso la capacità di costruire un sapere metafisico coerente, ponendo così problemi complessi di ordine logico e gnoseologico alla cui soluzione lavoreranno Platone e soprattutto Aristotele. Nella *Retorica* si sostiene che l'oratore ha a che fare in prima istanza con i fatti, *ta pragmata* e che proprio sui fatti si fonda la dimostrazione di qualsiasi tesi. Tutto ciò

7 Michelstaedter chiosa sul dialogo: "[...] L'unica potenza della parola è quella della viva parola del filosofo, come quest'ultima è per questo l'unica forma di attività. Ogni cosa già ferma arbitrariamente i concetti, mentre solo nell'incontro tra due individui nasce e s'afferma il valore individuale" (Michelstaedter: 1982, p. 246).

8 Socrate rappresenta per Michelstaedter l'uomo della persuasione. I valori inautentici e le definizioni pretestuose, per Socrate, si dissolvono aprendo uno squarcio sulla loro insormontabile deficienza e cedono il passo alla ricerca di un valore assoluto che l'uomo deve intraprendere. Socrate è il filosofo che possiede la saggezza poiché non possiede il sapere e non lo pone a condizione del suo essere persona. Per Socrate come per Michelstaedter la via verso il vero, il giusto, il bene è la negazione della relatività, ma mentre per Socrate da ciò è possibile riscattarsi, per Michelstaedter negare gli attributi della relatività vuol dire negare la vita stessa, annientando qualsiasi pretesa di speranza.

che esula dal fatto sembra essere influente, ma in realtà incide sulla *mochthēria* dell'ascoltatore, quella perversa inclinazione a lasciarsi attrarre dalle parole del persuasore che abilmente fa leva sui sentimenti di pietà, dolore e collera. Ecco che Platone rifiutando una tale posizione, pur di salvare la retorica, pone la verità alla base delle sue regole (Platone: *Fedro*. 266d e ss). Aristotele, invece, approfondendo proprio la questione della verità che evidentemente non può sempre essere nota, introduce il concetto di *eikos* (Aristotele: *Retorica*. 1537a 34, 1403a 1, 1402b 16), il verosimile, ridimensionando la posizione di Gorgia nel rapporto tra cose verosimili (*ta eikota*) e cose vere (*ta alethe*) (Platone: *Fedro*. 267a). La *Retorica* sembra comunque voler studiare la funzione della parola, mezzo semplice e suggestivo della *mimesis* attraverso la quale si esplica la potenza dimostrativa del nome, e sulle cui caratteristiche Aristotele torna più volte. Per Michelstaedter in definitiva Aristotele concepisce la retorica come dimostrazione della necessità di una data cosa attraverso l'enunciazione di altri casi, evidenziando nel percorso dimostrativo due momenti: l'uno che conduce dall'esempio<sup>9</sup> al principio, l'altro che dà validità al principio stesso. E' qui che Michelstaedter concentra la sua critica: se posso riferire una cosa al suo principio formale, potrò dire, a seconda se il rapporto con il principio stesso è di identità o contraddizione, che quella data cosa è o non è, ma va da se che in qualche modo già la conosco, l'ho colta nella sua individualità e così non potrei conoscere altra cosa se non accostandola e contemplandola. Tutto ciò diviene un mezzo retorico che non ha come criterio e come fine la conoscenza, ma la contingenza di chi ascolta, rivelandosi del tutto inutile ai fini della *sophia*. Quella che Michelstaedter ritiene l'eresia filosofica aristotelica non è altro che l'ancoraggio della conoscenza del singolo a un processo d'inserimento dell'universale che scaturisce dalla necessità della conferma ontologica della contingenza dell'universale e del *qui* e *ora* nel particolare. Ma il contingente non è altro che ciò che è come non essere, di conseguenza cancella l'illusoria istanza umana di essere assolutamente o non essere affatto, sostenuta da un piano di realtà che altro non è se non una operazione intellettualistica a sostegno di una oggettivazione reale in cui ciò che è relativo diventa *ente*, quindi ciò che è in sé. E' lo stesso domandarsi dell'uomo che è privo persino di ogni contingenza empiricamente attestata, dunque pura negazione, che attraverso la lezione di Parmenide, Michelstaedter accoglie categoricamente configurando la possibilità che se tutto è io posso realizzare il tutto, se niente è io non sono. Questa è anche in sintesi l'arroganza dell'uomo che domanda, che riesce a fare a meno della conoscenza perché il suo obiettivo è solo essere. Qui il cerchio si chiude, la cultura umana costruisce un conoscere che presenta a "parole" la vita. In preda all'effimero perdersi e persuadersi in mille illusioni socialmente finalizzate, scatta il chivavistello della retorica che ci chiude a doppia mandata, fuori da ogni possibilità. Il destino assoluto del singolo appare irrimediabilmente segnato. Se le radicali negazioni di Nietzsche portano l'*oltreuomo* a "volersi", annientando ogni cosa sul piano del finito, cioè attuando un piano di nullificazione che è però condizione del ritrovamento del tutto nell'unità proclamata dell'individuo, Michelstaedter per il suo uomo della persuasione ha constatato

9 L'argomentazione basata sull'esempio si fonda sull'esistenza di regole di cui gli esempi mostrerebbero una concretizzazione. Ciò su cui si potrebbe avviare una discussione, ricorrendo agli esempi, è la portata della regola, il grado di generalizzazione che il caso in discussione giustifica, ma non il principio che produce la generalizzazione stessa. L'argomentazione fondata sull'esempio rifiuta dunque ciò che viene evocato come un fatto unico, saldamente legato al contesto degli avvenimenti descritti. Una simile argomentazione ricerca invece, partendo dal caso particolare, la struttura che questo rivela. Esempio classico è quello del *self made men*, che anche se non se ne ricava una morale esplicita è una carica di ottimismo fiducioso rivolta alla società che consente simili traguardi. In certi casi l'argomentazione basata sull'esempio passa dall'esempio a un caso particolare, esautorando la regola, come scrive Aristotele in *Retorica* II, 1393b. In questa forma argomentativa è necessario che l'esempio scelto non possa essere contestato in quanto è proprio la realtà di ciò che viene evocato a servire come fondamento della conclusione. Aristotele dà luogo all'esempio che possiamo definire "gerarchizzato": "[Tutti i popoli onorano i saggi], per esempio i Parii hanno onorato Archiloco anche se blasfemo, e quelli di Chio Omero anche se non era loro concittadino, e quelli di Mitilene Saffo anche se era una donna, e gli spartani Chilone anche se non amavano per nulla le lettere" (Aristotele: *Retorica*, 1398b). L'utilizzazione dello stesso concetto per descrivere casi diversi consente la loro assimilazione reciproca che sembra deviare dalla natura stessa delle cose. E' proprio grazie al linguaggio, che sembrerà naturale assumere sotto una medesima regola situazioni classificate in modo del tutto analogo, mentre la ricchezza dell'argomentazione basata sull'esempio ci permette, anche se questo è unico, l'accentuazione dei suoi vari aspetti per trarne di volta in volta un insegnamento adatto alle circostanze.

l'impossibilità di dominare quel nulla. Egli arriva anche a disconoscere i valori che gli uomini riescono ad esprimere attraverso la società, disconoscendo implicitamente in quel contesto l'individuo come elemento positivo. In questo atteggiamento è chiara la critica rivolta alla società come espressione dei valori storici e politici che attraverso il sociale si realizzano. Lo strumento politico si rivela così illegittimo, tanto quanto il sovrapporsi della società alla vita del singolo, ed è altresì votato a delle finalità illusorie. La politica per Michelstaedter, infatti, è l'esplicitarsi della *philopsychia*, quell'"amore vile per la vita" con il quale il politico cerca di millantare la conquista del contingente che come uomo gli sfugge, ma nel caso in cui arrivasse a possederlo confermerebbe l'insufficienza della vita politica poiché condurrebbe spedita al totalitarismo, a quel buio della tirannide di cui riferisce Platone. L'uomo persuaso che Michelstaedter identifica con Socrate, deve fare i conti con il dramma della storia coincidente con la tragedia socratica che ci mostra uno scontro devastante tra principi. Il singolo o la coscienza comune che si erge come principio assoluto, si trova opposto alla *polis* o alla tradizione civile e contestualmente alla ricerca attraverso la dialettica di quella necessaria unità tra storia e vita. Nulla vi è di più attuale per Michelstaedter, in un contesto moderno che rende impossibile quella prassi del *dialeghesthai* anche tra le classi sociali, che per potersi attuare necessita dell'unità della coscienza comune e del reciproco riconoscimento degli individui. Come nella vicenda socratica accade con l'ingiusta condanna, così si delinea modernamente il quadro preparatorio alle ingiustizie sociali che rendono arduo ogni tentativo di persuasione.

La sensazione che viene fuori dalle riflessioni michelstaedteriane è che tutto ciò che accade è già accaduto. Prima ancora di Nietzsche, Aristotele nella *Metafisica* dimostra che senza una causa in atto non è possibile spiegare il movimento, e conclude che *Caos* e *Notte* non ci furono per un tempo indefinito, ma che sempre ci sono state e ci saranno *tauta aei*, le stesse cose (Aristotele: *Metafisica*. L 107 1b 12, 1072a 18). L'orizzonte immutabile del tempo perpetua l'attimo del persuadersi, così come l'eterno cattura in quello stesso istante il movimento e lo nega. Il presente allora si rivela come mancata promessa di un qualche futuro. E' proprio in quell'attimo di persuasione che per Michelstaedter si consuma la tragedia umana: credere di possedere la vita, mentre "l'uomo impotente a curar la sua vita soffre ad ogni attimo il dolore della morte" (Michelstaedter: 1982, pp. 26-28). Così come in Dostoevskij: "Vi siete messo a credere nell'eternità della vita futura? – gli chiede sprezzante Stravogin. E Kirillov: no, non nell'eternità della vita futura, ma di questa vita. Ci sono dei momenti, voi arrivate a certi momenti in cui il tempo tutt'a un tratto si ferma e diventa eternità. Nell'Apocalisse un angelo giura che non ci sarà più tempo" (Dostoevskij: 1976, pp. 220-221). Il demone religioso che assale Kirillov è lo stesso demone dell'uomo persuaso che vive un tempo senza scansione, dove la volontà è annullata da una infelicità, questa sì eterna, pronta a sconfinare nel dolore che si propone come comune denominatore dell'umanità.

L'attimo della persuasione è dunque segnato dall'esperienza del dolore e paradossalmente si dibatte tra l'angoscia di esistere e la coscienza di non essere. L'uomo nel tentativo di persuadersi risolvendo questo paradosso, si mostra allo specchio della vita con le facce sconcertanti dei suoi sentimenti più profondi: il rimorso che prelude all'irreversibilità del tempo rendendoci una sensazione d'impotenza davanti al futuro, la malinconia che svela l'illusione dell'infinità, la paura dell'incognita delle reali possibilità, la gioia troppo forte che svuota in un attimo "la ragione di vivere" (Michelstaedter: 1982, p. 31), l'ira che si nutre della nostra vita consumandola.

L'impronta schopenhaueriana è indelebile. Volere significa mancanza, dolore per la privazione di qualcosa che si desidera. Il principale obiettivo del volere è conservare l'esistenza, annullandosi in uno sforzo così immane. La via alla persuasione è dunque lastricata di un pessimismo che Michelstaedter delinea in maniera chiara: l'essere in ogni momento si compie, ritrovandosi nell'eternità di un continuo presente che comprende tutto ciò che deve essere. La persuasione si staglia lungo uno sfumato orizzonte che egli ambiguamente definisce pace, che circoscrive la totalità del relativo divenendo istante di gioia per la pienezza di vita raggiunta. Ma solo istante, attimo che precede la destinazione dell'individuo condannato

a perdere la soggettività. Difficilmente l'uomo potrà persuadersi della morte, che implica l'abbandono del suo microcosmo di ricordi, affetti e ruoli particolari che costituiscono l'esistenza in quanto tale. La paura della morte è dunque legata all'abbandono dell'individualità, costruita sulla base di una logica conseguenza teoretica della dottrina del *Wille*, ma ad uso e consumo dei filosofi. Per l'uomo comune persuadersi che l'immortalità del *Wille* conti qualcosa per se stesso appare abbastanza arduo. Ma ancor più è arduo comprendere come l'uomo si ritrovi all'improvviso a passare dal divenire al consistere, in un vuoto che lascia trapelare l'insufficienza dialettica tra i due piani della persuasione e della retorica, mentre sul piano della costruzione filosofica l'intuizione della persuasione ha necessità di distinguersi e al contempo di legarsi come concetto a quello della vita come retorica, pena una sovrapposizione filosoficamente infondata. E' lo stesso Michelstaedter a negare ogni continuità dialettica tra i due piani di vita. Ovviamente non si tratta di una negazione fine a se stessa, ma è il rifiuto di una dialettica che conferisca la modalità delle cose attraverso la modalità del discorso e che trasformi il vero problema in una questione elegantemente esposta. Non manca a proposito il riferimento ad Aristotele comparsa a "tutto il vario e continuo vociare dei cercatori della verità, in cui la sua stessa voce era frammista, nelle accademie, nei ritrovi, nei ginnasi, nelle lezioni parlate o scritte, dappertutto dove lo spirito greco si assottiglia disputando e teorizzando" (Michelstaedter: 1982, p. 289). Nel mirino c'è una dialettica di cui si rischia di smarrire il senso concettuale nel mare del sapere, e le cui caratteristiche rappresentano, all'origine del sistema filosofico, il momento topico della negazione. Parliamo di quel *non ancora* che è fondamento reale del sistema e punto di convergenza di filosofia e storia, che viene a sua volta negato nella costruzione e nell'universalità del discorso del filosofo. Il punto controverso rimane però il rapporto tra alterità della situazione e dialettica. L'alterità di fatto ripete e riflette l'estraneazione originaria dell'uomo rispetto al mondo e quella ultima del filosofo in relazione alla violenza delle cose (*Bia*). Il criterio che sovrintende alle cose stesse rimane comunque ignorato, cosicché il dialettico si asterrà dal porre in discussione i principi primi che non può dimostrare, sancendo l'incapacità della propria scienza a produrre la *pistis* necessaria a persuadere. Tuttavia rimane, oltre la soluzione negativa, il fatto che il dialettico si pone come autore dell'atto persuasivo, poiché proprio nel momento in cui oppone il suo atto di volontario rifiuto realizza quel passaggio dalla mera realtà alla vita autentica in cui s'innesci un vero processo dialettico. L'opposizione di Michelstaedter mette in evidenza non l'insufficienza di tutta la dialettica, ma di quella dialettica che vuole ribaltare la concezione eleatica alla quale egli saldamente si ispira. Di contro quindi a Platone, che constatò l'impossibilità dei contrari a dar ragione del loro stesso rapporto e giunse al concetto di *koinonia* che trasformò il contrario in diverso consentendogli di positivizzare il finito, egli oppone l'irriducibilità parmenidea del correlativo. E' questo in definitiva il segno autentico della persuasione che si traduce nell'incomunicabilità dei *logoi*, proprio come insegna Socrate uomo della persuasione per antonomasia. Una incomunicabilità che inerisce alla successione delle negazioni che reggono intimamente il percorso dialettico e che priva l'atto della persuasione della volontà di assentire a ciò che persuade. Così nel *Critone* la perorazione affinché Socrate lasci il carcere non si dimostra persuasiva e con lo stesso moto di intransigenza Michelstaedter si predispone ad affrontare l'attimo di persuasione che lo allontana dalla vita, incarnando le fattezze del pensiero che si apre al nulla come compimento unico e definitivo. Ma l'esperienza socratica traspare in Michelstaedter anche come modello di denuncia spietata sull'insignificanza della cultura della corporeità, nonché della città degli uomini fondata su un assetto che egli stesso modernamente definisce borghese e capitalistico che li aliena. Tutto ciò con alle spalle la certezza che l'uomo viva una non vita a cui è preferibile la morte. Socrate in definitiva incarna hegelianamente la tragedia della storia, quando cioè un principio assoluto come quello del singolo, della coscienza comune, dei valori, si trova dinanzi l'oggettivamente assoluto della tradizione civile, della costituzione della *polis*. La soluzione del confronto individuata nella ricerca dialettica, il suo storico modificarsi, si porta inevitabilmente dietro il rifiuto e la distruzione della situazione stessa condotta

a una tragica collisione. Platone non spiegò mai la contraddizione dell'evento drammatico, ma la eliminò idealizzando Socrate come l'uomo dell'oracolo, come colui che trascende ogni situazione. Michelstaedter invece si riconduce a Socrate proprio perché l'esperienza, lungi dall'essere astrattezza, assume valore nella sua concretezza ed è riconosciuta nella varietà dei suoi rapporti, avendo come limite unitario proprio il concetto. Nel metodo socratico Michelstaedter ritrova la fondamentale funzione protreptica, rivolta alla formazione della coscienza e della responsabilità dell'individuo. Un metodo che comporta una dialettica senza soluzione, un concetto mai raggiunto che nel suo essere – salvato dall'incertezza dell'opinione comune – si pone come limite della ricerca e quindi non è astrattamente definito in senso logico né realizzato metafisicamente come idea o come essenza sostanziale. Questo estremo relativismo che caratterizza la filosofia di Michelstaedter gli preclude però la possibilità di soddisfare l'esigenza di assoluto che si fa sempre più pressante, esasperando il contrasto logico con il reale. Nel campo delle possibilità non rimane che la persuasione, pronta a negare la totalità del mondo e qualsiasi affermazione di valori. Inevitabilmente ciò che avviene è una contrapposizione di natura logica che rende impossibile una visione della vita che non si contrapponga al relativo, anzi in virtù dell'esigenza di assoluto lo recuperi in una integrazione dialettica e ontologica. Il dramma dell'uomo moderno che pretende il possesso ora della propria vita si compie inevitabilmente.

La società che Michelstaedter vive e osserva limita, minaccia, illude mediante la retorica e persuade persino, ma attraverso il codice penale (*Ibid.*, p. 105). Trasforma la vita in un'esistenza disumanizzante e alienante e di certo non è il socialismo, che instaura solo una società riformata, a imporre il cambiamento radicale che egli auspica. La giustizia sociale e l'equa distribuzione della ricchezza da sole non bastano, ciò che bisogna realizzare *in primis* è il valore umano. L'uomo sociale rinuncia infatti alla legge morale che abita la coscienza per obbedire alla legge societaria contenuta nei codici e rifiuta la categoria platonica del bene supremo per dare solo valore all'utile. La rivoluzione per Michelstaedter non si ferma alla lotta di classe, ma deve, per avere un futuro, giungere al rinnovamento dell'uomo, quell'uomo persuaso che percorre la strada dell'autenticità attribuendo valore non al posto che occupa nella scala sociale, ma all'azione che intraprende nell'interesse comune. Nell'accusa condanna michelstaedteriana della retorica e nell'affermazione convinta della persuasione come ancora di salvezza, troviamo l'impeto di un'etica nuova che rifiuta qualsiasi patto con il mondo negandolo nella sua totalità. La rivolta che egli sostiene è quindi contro un quotidiano fondato sul quieto vivere, contro un prevaricante e illusorio benessere materiale, per il rifiuto di una vita recitata negli schemi predefiniti della sicurezza statuale che condiziona *orwellianamente* ogni esistenza. La realizzazione di una vita persuasa non può allora avere una mera fondazione teorica, ma va pienamente vissuta. L'essenza principale della persuasione è la libertà, poiché solo l'uomo libero dal bisogno è veramente libero da ogni contingenza. Il persuaso non subisce ricatti morali o materiali, sceglie la propria vita o cosa farne sorretto dalla singolarità dell'espressione libera del proprio pensiero. Ecco il punto essenziale che può diventare esiziale: la forza della dottrina michelstaedteriana è soprattutto nell'esigenza e nella capacità che ha il pensiero di tradursi in azione, se ciò non si riesce ad attuare esso stesso diventa retorica, arma letale di ogni potere che uccide la soggettività e con essa la libertà<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Attento alla lotta per la sopravvivenza che l'individuo persuaso deve ingaggiare nella realtà borghese e retorica, Michelstaedter si avvicina ai drammi di Ibsen e nelle situazioni di vita che propongono cerca delle possibili risposte ai dubbi esistenziali e morali della modernità. La lettura che egli fa di Ibsen risente chiaramente del suo allontanamento dalla morale eroica riuscendo ad appagare l'incessante esigenza di vero. Il rapporto individuo-realtà che Ibsen porta sulla scena viene interpretato da Michelstaedter come il rapporto tra l'uomo che non intende rinunciare alla vita autentica e la retorica. L'eroe ibseniano è in definitiva l'uomo persuaso tratteggiato da Michelstaedter che, cosa non semplice, sa come atteggiarsi di fronte alla realtà. Frequentando il teatro di Ibsen egli ha chiaro il concetto di azione che non può essere quello nietzscheano o quello battagliero del suo contemporaneo D'Annunzio. Azione per Michelstaedter significa azione individuale consumata nell'intimo della coscienza, come disillusa aspirazione del singolo che vuole emanciparsi da una società dominata dalla retorica.

**RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI**

Michelstaedter, C. (1982). *La persuasione e la rettorica*. Adelphi, Milano.

Ranke, J. (1961). Das Denken Carlo Michelstaedters. Ein Beitrage zur italianischen Esistenzphilosophie, *Zeitschrift für philosophische Forschung*: 1.





## NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 23, n°. 80 (ENERO-MARZO), 2018, PP.201-211  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.  
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

### La doble deriva del Estado contemporáneo

The Double Drift of the Contemporary State.

Juan David ZULOAGA DAZA

Universidad El Bosque, Colombia.

#### Resumen

El presente artículo estudia la manera en que la función del Estado moderno (y el desarrollo que ha sufrido a lo largo de los siglos) puede estar generando un malestar social o incluso una patología de civilización. Pasando de ser ese ente objetivo e imparcial que regulaba las relaciones entre los individuos y velaba por su integridad y seguridad a ser uno de los elementos patógenos que está causando algunas de las patologías de civilización del presente.

**Palabras clave:** Estado; patologías de civilización; neurosis; ley.

#### Abstract

This article is a research about the ways in which the action of the modern State (and its development through the last centuries) may be generating a social malaise or even a civilizatory pathology. Not being any more the impartial institution that administrates relationships amongst individuals and take care for its security and integrity, but constituting itself as one of the pathogenic elements that may be occasioning some of nowadays civilizatory pathologies.

**Keywords:** State; civilization pathologies; neurosis; law.

## 1. INTRODUCCIÓN

Uno de los hitos fundamentales en el largo desarrollo de la Modernidad es el de la gestación y el desarrollo del Estado moderno. Sus inicios vacilantes como forma de regulación que venía a mitigar el vacío de poder dejado por el resquebrajamiento del Imperio apenas dejaban adivinar la entidad formidable que habría de gestarse con el pasar de los siglos y que jugaría papel tan definitivo en el destino de la comunidad política; papel que no ha estado exento de ambigüedades, porque si, por un lado, la labor estatal sirve de marco regulativo y horizonte para la acción en la esfera pública, por otra parte, su desarrollo lo ha convertido en un entramado que ha terminado por cooptar espacios que en otras épocas pertenecieron a la esfera privada. Estudiar la manera en que ha ido cambiando esa relación entre Estado y ciudadano, así como sopesar las más notorias consecuencias de tal relación necesaria e indisoluble son los objetivos del presente texto.

## 2. RESQUEBRAJAMIENTO DE LAS JERARQUÍAS SOCIALES Y GÉNESIS DEL ESTADO MODERNO

Con el ocaso de la Edad Media advino una nueva época. Una de las señas de identidad más importante del período que inició con la crisis que supuso el fin del Medievo fue una acelerada movilidad social, acaso inédita en la historia de las civilizaciones, que se da como consecuencia del debilitamiento de las jerarquías sociales. La existencia de las jerarquías sociales asignaba, de una vez y para siempre, el lugar que cada quien debía ocupar al interior de la comunidad política. Eco de esa disposición, social y jurídica a un tiempo, la encontramos en la *República* de Platón con su mito de las almas, aunque matizada por la posibilidad de un ascenso en la escala social siempre que las facultades de las personas así lo reclamaran.

Tal identificación de la persona con la casta o el gremio al que pertenecía le daba su impronta al entramado social y hacía que el individuo se fusionara con el todo al que pertenecía y se identificara con éste en sus designios y sus propósitos. Aún en el Renacimiento era corriente que los ciudadanos tuvieran que adscribirse a los gremios de la ciudad. En la Florencia del siglo XVI, por ejemplo, era obligatorio estar inscrito en alguno de los veinte gremios que entonces tenía la ciudad (Cronin: 1967). Pero también en el Renacimiento comienza a gestarse el fenómeno señalado de movilidad social que permite comenzar a desligarse del gremio al que se pertenecía y, en general, de la comunidad en la que se había nacido, iniciando así el individuo la singladura y el relieve que cobraría su figura desde el inicio de la Modernidad, en el siglo XIV, hasta nuestros días. Registro de tal situación dejó un contemporáneo que en una obra de la época declaraba no ser raro que para aquel entonces los criados llegaran a ser reyes<sup>1</sup>.

Este fenómeno de movilidad social no habría de encontrar término en todo el período de la Modernidad, aunque tal vez encuentra su momento más álgido y quizás también más angustioso en el Barroco; una de cuyas señas de identidad fue no ya (o no sólo) el resquebrajamiento de las jerarquías, sino su inversión, tal y como lo acredita Baltasar Gracián, perspicuo analista de la sociología del Barroco:

(...) digo que todo anda al revés y todo trocado de alto abaxo: los buenos ya valen poco y los muy buenos para nada, y los sin honra son honrados; los bestias hazen del hombre y los hombres hazen la bestia; el que tiene es tenido y el que no tiene es dexado; el de más cabal es sabio, que no el de más caudal; las niñas lloran y las viejas ríen; los leones dan balidos y los ciervos caçan, los gallinas cacarean y no despiertan los gallos; no caben en el mundo los que tienen más lugar y muchos hijos de algo valen nada;

1 "Novitate gaudens Italia nihil habet stabile, nullum in ea vetus regnum, facile hic ex servis reges videmus". Citado por Saint-Ogan (1889, p. 83). Yo lo tomo de Albuquerque (1965, p. 199).

muchos por tener antojos no ven, y no se usan los usos; ya no nacen niños ni los moços bien criados; las que valen menos son buenas joyas y los más errados buenas lanças; veo unos desdichados antes de nacidos y otros venturosos después de muertos; hablan a dos luzes los que a oscuras y todo a hora es a deshora" (Gracian: 2007, p. 591).

Pero si por una parte la acción del individuo se había libertado de los estrictos lazos de la comunidad y sus hasta entonces ceñidas jerarquías sociales, por otra parte, había comenzado a gestarse el Estado moderno para regular y encauzar las acciones del individuo, emancipadas ahora de la visión comunitaria que hasta la fecha había imperado. Así, al no ser ya el primer referente la comunidad o el gremio, pasa el Estado a ocupar dicho lugar. De allí su papel fundamental como instancia reguladora y como referente para la conducta y para la acción.

La práctica omnipotencia del Estado contemporáneo casi no deja entrever unos inicios tenues y vacilantes. Su sedimentación fue resultado de un proceso largo y paulatino en el que diferentes señores se enfrentaban por el predominio de una región determinada. Una vez asentado el dominio sobre la zona, la frontera, generada por dicho dominio, dividía una región hacia dentro, en donde el señor ejercía mando y coerción, y una franja de amortiguación que estaba en disputa con uno o varios señores de condición análoga a la suya. Cuando el dominio sobre tal franja era estable y estaba asegurado se creaba una franja distinta de amortiguación que era de nuevo objeto de disputa y el proceso de conquista o pérdida volvía a comenzar. Según tesis de Norbert Elias, cuando un imperio se hace muy grande aparece un punto de inflexión en donde comienzan a imperar las tendencias centrífugas<sup>2</sup>.

Al interior del territorio, el Estado está encargado de regular las relaciones entre sus ciudadanos y su labor principal (y fundamental) es la de preservar la vida de los individuos. Es verdad que el debate sobre el papel central del Estado ha atravesado buena parte de las discusiones de la filosofía política desde la Edad Media, pero, en términos generales, se puede afirmar que para la Edad Media el fin primordial del Estado era la justicia, mientras que en la Edad Moderna el fin principal del Estado es la paz. Su acusa aquí uno de los tránsitos fundamentales del medioevo a la Modernidad (y de la crisis epocal que supuso el camino de un período al otro): el cambio de propósito y de fundamento del aparato estatal. Y la pretensión, muchas veces tácita, de la filosofía política es que toda vez que ese foco fundamental del aparato estatal se ha ganado los demás bienes advienen al todo social como por añadidura. Es verdad que, una vez consolidada la paz entre Estados (y aún al interior de los mismos), tras las crudelísimas guerras de religión que asolaron Europa, dicho foco ha venido variando de tanto en tanto. Así, el en siglo XVIII el foco que guiaba el horizonte del todo político y de la acción estatal no sería ya la paz sino la educación o, si lo prefiere el lector, la ilustración; en el siglo XIX sería la economía y en el siglo XX la técnica<sup>3</sup>.

Decía que para la Edad Media ese foco central del cual emanaba lo político y que constituía su preocupación central era la justicia. Y así lo hace notar uno de los grandes estudiosos de la obra de Agustín de Hipona y del agustinismo político, Henri-Xavier Arquillière (2005): "¡La justicia! He aquí la idea central, el alma de todos los desarrollos, a menudo dispersos, que completan los veintidós libros del *De Civitate Dei*" (*Ibid.*, p. 53). Y páginas antes había hecho notar que la justicia era más central y más fundamental que la paz porque aquella no era, en el fondo, más que el respeto y la consecución de ese orden que realizaba la paz (*Ibid.*, p.46). En la Edad Moderna, en cambio, hay unanimidad de pareceres con respecto al fin último del poder político. Podría traerse la autoridad de cualquiera de los teóricos

2 Tesis análoga puede encontrarse en Ortega y Gasset (2010). Para el proceso de formación del Estado moderno véase Tilly (1992). Véase también Elias (1997).

3 Este proceso de tránsito y transformaciones del foco del poder político está descrito con lucidez en el apéndice de *El concepto de lo político* de Carl Schmitt (2009).

de la filosofía política para mostrar que la paz es basa y fundamento del poder político (desde Nicolás Maquiavelo hasta Baruch Spinoza, pasando por John Locke o Thomas Hobbes), pero puede invocarse la figura de un filósofo que nunca se desvinculó por completo de la esfera de la religión, como muestra su pertenencia al monasterio de Port-Royal: Blaise Pascal. Resulta bastante diciente que para un pensador religioso como Pascal (aunque también es verdad que nunca fue ajeno a los avatares políticos de su tiempo, aun cuando no fuera más que por el simple hecho de pertenecer al jansenismo de Port-Royal), resulta bastante diciente que también él, como tantos otros de sus contemporáneos, reconozca la paz como la finalidad del poder político:

Las únicas reglas universales son las leyes del país en las cosas ordinarias, y la pluralidad en las demás. ¿De dónde procede eso?: de la fuerza que en ello hay. Y de ahí viene que los reyes, que por otra parte tienen la fuerza, no sigan a la mayoría de sus ministros. Sin duda, la igualdad de bienes es justa, pero no pudiendo hacer que sea forzoso el obedecer a la justicia, se ha hecho que sea justo el obedecer a la fuerza. No pudiendo fortalecer la justicia, se ha justificado la fuerza, a fin de que la justicia y la fuerza estuviesen juntas, y que fuera posible la paz, que es el soberano bien" (Pascal: 1961, p. 86)<sup>4</sup>.

Ahora bien, a la zona de seguridad que dominaba el señor y que regulaba las interacciones entre las personas (gracias a un cuerpo policivo que velaba por la vida y la seguridad de los ciudadanos) y que por esa misma acción de regulación y de seguridad que brindaba se veía facultado para establecer el monopolio fiscal, a esa labor político-militar que comenzó a gestarse es a lo que se denomina Estado. Según la definición canónica de Max Weber el Estado "es aquella comunidad humana que en el interior de un determinado territorio (el concepto del 'territorio' es esencial a la definición) reclama para sí (con éxito) el monopolio de la coacción física legítima" (Weber: 2005, p. 1056). Que reclame para sí el monopolio de la coacción física significa que los individuos ceden la libertad de dirimir los conflictos entre ciudadanos de manera directa y otorgan tal facultad a un tercero (el Estado) para mediar y regular las relaciones entre las personas; significa también que toda coacción legítima procede del Estado o de una persona o entidad que él delega (en tanto organismo único que detenta el monopolio legítimo de la coacción física); pero que reclame para sí el monopolio de la coacción física no significa, al menos no necesariamente, que en todo instante el Estado tenga dicho monopolio (aun si en todo momento pretende ejercerlo). Del fracaso en la consecución del monopolio de la violencia algunos teóricos han querido deducir también el fracaso del Estado y a los Estados que se han mostrado incapaces de detentar con éxito el monopolio de la violencia los han tildado de Estados fallidos. La discusión es larga y nos llevaría por otros derroteros, pero baste decir, para zanjarla, que todo acto delictivo es una puesta en cuestión y en paréntesis del monopolio legítimo de la violencia. Y no hay Estado, por bien organizado y bien establecido que esté, que no cuente, antes o después, actos delictivos al interior de sus fronteras.

Sea como fuere, la labor del Estado cristaliza entonces en un triple monopolio, a saber; un monopolio de la violencia, un monopolio fiscal y un monopolio simbólico. El monopolio de la violencia y el monopolio fiscal son como cara y anverso de una misma moneda, pues allí donde surge el monopolio de la violencia se requiere también de un monopolio fiscal que sustente la viabilidad económica y la perduración de aquél, y cuando se desvanece uno de dichos monopolios el otro pierde también su columna vertebral y hasta su razón de ser.

Difícil sería establecer jerarquías en la preeminencia y la importancia de uno de tales monopolios, pues son solidarios entre sí y cuando deja de operar alguno tienen que desvanecerse los otros. El monopolio simbólico del Estado, más sutil e intangible que los otros dos, realiza una labor que no

<sup>4</sup> La cita corresponde al fragmento 81 en la edición de Louis Lafuma. Cfr. también la p. 417 (el fragmento 767 según la edición de Louis Lafuma). El problema del fundamento del poder político lo trato desde otra perspectiva y con mayor extensión en Zuloaga Daza (s/f-a).

es menos importante ni menos decisiva, y ejerce y detenta un poder casi divino. Y es precisamente este monopolio simbólico (aunque junto con la labor conjunta de los otros dos) el que no he dejado de sofisticarse a lo largo de los años. De ese poder casi divino que el Estado tiene y ejerce por medio del monopolio simbólico da cuenta Pierre Bourdieu cuando hace notar que, en las luchas contra el Estado, muchos grupos sociales que quieren poner en entredicho y contestar su poder terminan precisamente reconociéndole ese poder en la medida en que pretenden que el Estado avale y legitime la existencia pública (y por tanto social y legal) de tal grupo, que sea reconocida de manera pública (*de jure*) la condición de lo que ese grupo o colectivo ya es *de facto*<sup>5</sup>.

### 3. BIOPOLÍTICA Y PSICOPOLÍTICA

La labor del Estado se da hoy por descontada y se sabe necesaria, pero lo cierto es que las épocas pasadas no tenían clara conciencia de este potencial del Estado como ente de transformación social a través de la gestión política de las personas y de la sociedad. Huizinga hace notar que la Edad Media, por ejemplo, no tenía conciencia de las posibilidades de perfeccionamiento con que contaba la sociedad por medio de la racionalización o de la reforma de las instituciones sociales y políticas (Cfr. Huizinga: 1952, pp. 50-51).

Desde muy temprano el Estado moderno no sólo pretendió gobernar los cuerpos sino también disciplinarlos. Y desde entonces se vio ayudado en esa tarea por distintas instituciones y distintas disciplinas que estaban a su servicio (la escuela, la clínica, la policía) o que, de manera paralela, trabajaban en idéntica labor (verbigracia la Iglesia cristiana). Esta nueva forma de gobierno se denominó biopolítica; calco de la función que realizaba la Iglesia intentando salvar las almas, se propuso el Estado salvar las gentes, en este mundo, mediante el adoctrinamiento y la disciplina. Dicha “salvación” terrena del hombre se entiende como salud, bienestar, seguridad, protección..., siempre en manos del Estado o de las autoridades que él delegara<sup>6</sup>.

Como un desarrollo ulterior de la biopolítica ha venido a denominarse psicopolítica la actual tendencia del Estado (y la dinámica social del presente) en donde el poder no se ofrece como un imperativo o una negatividad, que señalaba a los sujetos lo que debía hacerse y lo que estaba vedado, sino que ahora, bajo la forma de la positividad y del rendimiento, el individuo se ha ceñido a los imperativos sutiles del mando que lee en clave de apertura, de realización y de goce. La cifra de esta nueva forma en la que se objetiva el poder estatal no es la del deber (como en los tiempos de la biopolítica), sino la del poder. Un sujeto, pues, que se ha hecho empresario de sí mismo, y cuyos límites no vienen dados por la dominación y la obediencia, sino por sus capacidades físicas y volitivas (Cfr. Han: 2015).

Ahora bien, esta dinámica entre Estado y ciudadano genera una relación que nunca ha estado exenta de tensiones. Esta tensión entre el Estado y el individuo ha hecho que éste en ocasiones perciba al Estado no ya como el garante de la paz y el protector de su vida y de sus bienes, sino como quien lo ataca y lo indispone, como generándole un malestar que a veces no sabe o no puede explicar.

5 “Al enunciar con autoridad lo que un ser, cosa o persona, es en realidad (veredicto), en su definición social legítima, es decir lo que está autorizado a ser, lo que tiene derecho a ser, el ser social que tiene derecho a reivindicar, a profesar, a ejercer (por oposición al ejercicio ilegal), el Estado ejerce un verdadero poder *creador*, casi divino (y muchas luchas, aparentemente dirigidas contra él, le reconocen de hecho este poder, reclamándole que autorice una categoría de agentes determinados (las mujeres, los homosexuales) a ser oficialmente, es decir pública y universalmente, lo que por el momento solo es para sí misma” (Bourdieu: 2007, p. 114).

6 A esta forma del poder que encarna el Estado moderno la denomina Michel Foucault “poder pastoral” por ser copia del proyecto de salvación ultraterrena que tiene la Iglesia católica: “El Estado occidental moderno integró, bajo una forma política nueva, una vieja técnica de poder nacida de las instituciones cristianas. Denominemos esta técnica de poder como poder pastoral” (Cfr. Foucault: 1994, pp. 222-243).

#### **4. EL ESTADO PATÓGENO**

Parece un contrasentido proponer la hipótesis de que el Estado (aquel ente grandioso e imponente que surge para proteger la vida y las libertades de las personas) pueda estar generando en los ciudadanos parte del malestar de nuestro tiempo.

Con la complejidad creciente del mundo político y con el incremento exponencial que ha tenido la población mundial ha sido menester que el Estado se sofisticue al mismo ritmo que la complejidad de las situaciones sociales lo exigía. Esto ha sido posible, en buena medida, por los desarrollos tecnológicos que se han puesto al servicio del gobierno de las personas. Y ocurre también que tal grado de desarrollo estatal y de sofisticación tecnológica ha permitido que se coopten espacios en los que en otro tiempo se desarrollaba la vida de los ciudadanos al margen del poder estatal. Contrario a lo que ocurría en el mundo antiguo, en donde la vida encontraba su máximo potencial y su expresión más acabada en el ágora (esto es, en la esfera pública) y en el ejercicio de la deliberación y de la ciudadanía (todo aquello que podría describirse en la Antigüedad con la voz de *isegoría*), en la Modernidad se abre camino la idea de que la máxima realización de las personas es la que se da cuando se realizan todas aquellas actividades que tienen cabida en la esfera privada y que permanecen al margen de la injerencia estatal (Cfr. Benjamín, 1989; Arendt, 2008).

Ocorre, sin embargo, que esa esfera privada, que se había mostrado a salvo de las incursiones y las pesquisas de la actividad del Estado, ha comenzado a ser cooptada también por el dominio estatal y por las instituciones que están a su cargo. Sobrepassando en ocasiones los límites para los cuales el Estado existe y desdibujando su razón de ser primigenia y cierta. Cada vez que el Estado sobrepasa esos límites puede estar generando en los ciudadanos un malestar que debería en todo punto evitar, pues el Estado aparece, precisamente, para generar las condiciones más idóneas para que cada quien pueda desarrollar su proyecto de vida buena.

Pero el Estado no sólo ha comenzado a penetrar la esfera privada, sino que también exige de los ciudadanos cierto proceder y cierto talante que puede estar generando otro foco de malestar. El Estado, todo lo impersonal que se quiera, termina teniendo o adoptando el carácter de quienes lo rigen. Y ese carácter del Estado, que se objetiva en la impronta de sus decisiones y de sus mandatos, puede caer en los dominios de lo patológico.

El Estado contemporáneo tiene todas las trazas de ser un Estado neurótico<sup>7</sup>. Son varios los rasgos del carácter neurótico y el Estado actual muestra todos esos atributos: en sus procedimientos, en sus manifestaciones y en sus requerimientos. De entrada, se observan dos características típicamente neuróticas: la previsión y la anticipación. Es evidente que para gobernar a los ciudadanos requiere el Estado de una burocracia que permita organizarlos y, en cierta forma, caracterizarlos, pero cuando esa burocracia se convierte en un sistema intrincado y absurdo que más que beneficiar a los mismos los somete a todo tipo de tareas penosas e inacabables para camuflar su ineficiencia, su desorden y su inacción, ya no puede entonces justificarse una burocracia que, más que para gobernar, sirve para enfermar. Estos mecanismos intrincadísimos y engorrosos son apenas evidentes para cualquiera que tenga que vérselas con las entidades gubernamentales.

Junto con el sentido de la previsión y de la anticipación, el individuo neurótico desarrolla otros rasgos de carácter con éstos relacionados, tales como la memoria o el interés. Estos rasgos pueden ser necesarísimos para que el Estado se perpetúe, pero cuando la injerencia del Estado en la vida

<sup>7</sup> Ya en la cuarta edición de la clasificación propuesta por la *American Psychiatric Association* para los trastornos mentales dejó de aparecer la categoría de neurosis. Sin embargo, los síntomas que bajo tal nombre se aglutinaban siguen apareciendo (en personas e instituciones) con obstinada persistencia, de tal modo que se transmuta el nombre, pero permanece la esencia (Cfr. DSM-IV-TR. (2002).

de los ciudadanos quiere penetrar las esferas más íntimas de la vida privada ya no parece justificable la atribución que se toma. En ocasiones, más que los Estados, los propios gobiernos se muestran neuróticos. Podríamos entonces, con toda justicia, calificar a tales gobiernos y a tales Estados de Estados y gobiernos inquisitoriales y de Estados y gobiernos chismosos.

Pero hay más: esa intrincadísima burocracia, enrevesada, onerosa, ineficiente y absurda, se parece al mundo del compulsivo: el compulsivo actúa, sí, está en acción constante, sólo que sus acciones se fijan en lo nimio e impertinente, para dejar a un lado lo sustantivo y crucial. Se desenvuelve con terca exactitud (el compulsivo) y pierde toda la elasticidad vital que una vida en sociedad reclama. El compulsivo (nos enseña von Gebattel en su estudio sobre esta patología) naufraga en su empeño por mantener cierta rigidez exterior, cierta meticulosidad en las formas, pero descuidando lo que en realidad conviene e importa. La meticulosidad, entonces, se hace fin, como ocurre con la burocracia de nuestros días. Y cuando en su obstinada liturgia de pequeños actos perfectamente rutinarios se equivoca debe volver a comenzar. No se trata de que el compulsivo no actúe o de que su compulsión lo inhabilite para la acción; no, actúa, sólo que se ocupa en todo momento de lo nimio y lo insustancial, haciendo a un lado lo importante y sustantivo. Y reviste dicha meticulosidad todos los rasgos de lo inmotivado, lo reflejo, lo formal, lo estéril y lo rígido; y hasta de lo absurdo podríamos añadir (Cfr. Gebattel: 1977, p. 224ss), como en muchas facetas sabe mostrarlo el Estado de nuestro tiempo. Además, en la medida en que se trata de un Estado neurótico y en la medida en que gobierna el destino de los ciudadanos instila dicho Estado el mal en las personas a las que gobierna<sup>8</sup>.

## 5. EL NEXO ENTRE LA NEUROSIS SOCIAL Y LA NEUROSIS ESTATAL

El hecho de que el Estado exija a los ciudadanos esos mismos atributos neuróticos o al menos tendencialmente neuróticos que él exhibe hace que se vaya gestando, ora lenta, ora decididamente, la neurosis en los ciudadanos. El Estado moderno ha puesto la técnica a su disposición con el fin no sólo de protegerse de sus vecinos, sino también con el propósito de vigilar a sus ciudadanos. El hecho denota ya un carácter o al menos cierta propensión neurótica. De allí que las personas no sólo estén cada vez más observadas, sino que crean estarlo. Surge así una predisposición contra el Estado. Un Estado que por necesidad de regular la conducta de los ciudadanos (esto es, de contener el mal) se ve obligado a reprimir algunos deseos de los mismos, puede gestar (en diversos grados), junto a todos los otros elementos contemplados, una neurosis en ellos.

El individuo, que se siente observado, vigilado y en ocasiones perseguido, no puede olvidar la presencia del Estado, porque todo en su vida se lo recuerda: los impuestos, la iluminación pública, las vías por las que transita... Y puede ocurrir, entonces, que comience a atacarlo. A veces en su simbolización más material: destruyendo los contenedores de las basuras, los escritorios de las universidades, los baños públicos, y en general los bienes materiales del Estado en los que ve el foco de su patología y el núcleo de su mal. Otros desafían las normas estatales: conducen embriagados o a velocidades más altas de las permitidas; algunos más defraudan al fisco, otros... Y, sin embargo, todas estas manifestaciones responden a una causa única: ven en el Estado la fuente de opresión, el polo de su malestar.

Queda explicada de este modo buena parte de la anomia (el no regirse por las reglas que un Estado propone) que presenciamos en las sociedades contemporáneas. También queda explicado por qué en algunos países la anomia (el ignorar la legitimidad y el sentido de las normas existentes) es mayor que en otros: algunos Estados son más decididamente neuróticos que otros.

8 Los rasgos sobre el carácter neurótico los expongo con mayor minucia en mi estudio sobre la neurosis social. (Cfr. Zuluaga Daza (s/f-b).



## **6. LA SEGUNDA DERIVA ESTATAL**

La primera deriva del Estado contemporáneo es la que queda señalada: en virtud de una extralimitación de sus funciones y de una inversión de sus principios el Estado se ha convertido en un elemento patógeno y en uno de los focos de las patologías sociales de la actualidad. La segunda deriva del Estado contemporáneo está relacionada con una involución en su papel frente a la ley, que, contrario a lo que creen los defensores del discurso comunitarista, puede estar ahondando las patologías de civilización de nuestro tiempo.

Esta segunda deriva hay que retrotraerla al debate entre liberales y comunitaristas. El debate es antiguo y, en su vertiente moderna, se pueden rastrear sus inicios en el siglo XVIII, cuando el romanticismo comienza a ensalzar valores locales, relacionados con la comunidad, en contraposición a la tendencia universalista que, con distinta intensidad, pero de manera más o menos sostenida, había comenzado a gestarse en el mundo moderno desde el siglo XIV de la mano del relieve y vigor que en la Modernidad va ganando el individuo. El romanticismo, en cambio, comienza una reivindicación decidida de valores que, de una manera u otra, se contraponen a la tendencia general que desde sus inicios había marcado la Modernidad. La tesis más aceptada al respecto es que se trata de una actitud contestataria por parte de la Alemania de entonces, dado el nimio papel que había jugado esta nación en la consolidación del destino de Occidente y en la acuñación y la definición de los valores universales que habían sido su emblema (Véanse: Berlin: 2002; Sebrelli: 1992).

Comienzan los románticos a reivindicar lo local, en contraposición a lo universal; las particularidades y lo que diferencia a los hombres en lugar de justipreciar lo que los asemeja y une. Y terminan haciendo una apología del prejuicio<sup>9</sup>. Se comienza a hablar por primera vez de culturas, en plural, y aparece la idea, cara a los comunitaristas, de la inconmensurabilidad de las culturas. Se minan de esta forma algunos de los pilares que durante milenios habían sido basa y bastión de Occidente y se consolida el comunitarismo como profecía que se cumple a sí misma y como proyecto político.

Como profecía que se cumple a sí misma porque los defensores del comunitarismo se adscriben a tesis según las cuales el cambio resulta oneroso y en las que se anticipa que el cambio de ciertas prácticas y ciertas instituciones no es posible, en primer lugar por el argumento de la inconmensurabilidad de las culturas y en segundo lugar porque se defiende la idea de que tales prácticas son esenciales a la comunidad en las que se desarrollan (aunque a la luz de nuestro tiempo sean simples crímenes o aberraciones intolerables, como la ablación del clítoris, el asesinato ritual de los ancianos y un doloroso etcétera que se da aún hoy en ciertas pueblos a los largo y ancho del mundo)<sup>10</sup>.

Y como proyecto político porque, en términos estrictos, no es clara la línea de demarcación que define una cultura. Las personas siempre han sido diferentes entre ellas, ¿por qué, entonces, comenzó a ser un problema la diferencia?, ¿cuáles son los criterios que permiten establecer prioridades para favorecer en términos políticos una diferencia y no otra? La tesis de Giovanni Sartori es tan descarnada como veraz: si al interior de una comunidad política se termina favoreciendo unas diferencias por encima de otras (los enfermos de sida por encima de los enfermos de cáncer, por ejemplo) es en virtud de que un grupo determinado (una "cultura", dirían los comunitaristas) ha sabido organizarse políticamente para

9 "El prejuicio es aceptable en su momento, pues hace feliz. Impulsa a los pueblos hacia su centro, los fortalece en su tronco, los hace más florecientes en su idiosincrasia, más apasionados y por lo tanto más felices en sus tendencias y fines. La nación más ignorante, más llena de prejuicios a menudo es, en este sentido, la primera. Los períodos de exploraciones en busca de ideales y los viajes llenos de esperanzas al extranjero ya significan enfermedad, hinchazón, plenitud morbosa, presentimiento de muerte" (Herder:1950, p. 59).

10 Sobre el comunitarismo como una profecía que se cumple a sí misma, véase especialmente el sexto capítulo de Valdecantos (1999).

llamar la atención en la arena política y para, mediante tal organización, establecer mecanismos de presión que, en términos de votos y de acción política, hace oneroso no favorecer (no “reconocer”, de nuevo según la jerga multiculturalista) los derechos de esas “minorías”; es decir, los derechos de aquellos a los que en virtud de su organización y de su presión política han sabido llamar la atención para que se les reconozca como “minoría” o como “cultura” y para que de ese modo puedan gozar de privilegios (etimológicamente “leyes privadas”) y de leyes parciales (o parcializadas) que los beneficien mediante mecanismos políticos (mal entendidos o, en todo caso, mal empleados) como el de la discriminación positiva<sup>11</sup>. Se les reconocen, pues, ciertos derechos no porque realmente sean una minoría (o no necesariamente porque sean una minoría), sino porque su unísona alharaca en la arena política logra que sean escuchados para obtener los privilegios que desean (Cfr. Sartori: 2001, p. 83).

En uno de los panegíricos más leídos y divulgados de la doctrina comunitarista, Charles Taylor celebraba el tránsito que se había dado de la sociedad del honor (en la que unos cuantos eran honrados con dignidades y privilegios) a la sociedad de la dignidad (en donde todos gozaban de idénticos derechos e idéntica ciudadanía) (Cfr. Taylor: 1993); el tránsito, pues, de la Edad Media a la Edad Moderna. La aparición del Estado moderno había significado un esfuerzo ingente por racionalizar el Estado, incluidas sus leyes y la manera en que se juzgaba a los ciudadanos. Se habían abolido los privilegios y se había ido consolidando un Estado ciego a la diferencia en donde todos los ciudadanos eran considerados iguales ante la ley. Dicho Estado se caracterizaba por su neutralidad y dicha ley se caracterizaba por su omniinclusividad. Pero ocurre que, en virtud de los designios comunitaristas, esta conquista ha comenzado a involucionar, pues, por la segmentación que su discurso defiende, han comenzado a aparecer (de nuevo) los ciudadanos de primera y de segunda categoría. Y el funcionamiento de la administración estatal que estaba sujeto a un plan racional y a unos fines delimitados se ha visto de nuevo presa del arbitrio. Se ha retornado a esa que Max Weber llama “justicia del cadí”, dejando atrás la imparcialidad propia del Estado de derecho. Esta conquista suponía dejar atrás el arbitrio del señor que gobernaba según su parecer, su sentido de la equidad o según otros medios de averiguación que habían comandado la decisión judicial hasta el advenimiento del Estado de derecho (Cfr. Weber: 2005, pp. 1071-1073; especialmente: pp.1061-1062). Este logro y esta conquista son los que se están derrumbando con la primacía que ha venido conquistando el comunitarismo, obteniendo mayores espacios en el discurso y la arena políticos merced a su ariete doctrinal.

Si sólo fuera esto la cuestión ya sería lo suficientemente grave, pero hay un aspecto adicional. Esa desnaturalización del derecho, convertida en una casuística que se pliega a la incertidumbre, al privilegio y al arbitrio (Cfr. Sartori: 2002, p. 62) viene acompañada de una sensibilización y una emotividad creciente de las personas y una dulcificación de la ley; ignoro si lo uno por lo otro, aunque no es improbable. Dicha sensibilización ya había sido notada y criticada en su tiempo por Friedrich Nietzsche, pero puede decirse que el proceso de sensibilización de la sociedad (ese volverse cada vez más emotivos) no ha mermado; justo lo contrario. Y lo mismo con respecto a la ley. “*Dura lex, sed lex*” rezaba la sentencia jurídica; el derecho, entonces, debe ser duro para ser derecho. Pero un derecho que se dulcifica y se aplica según los casos, un derecho cuyas leyes no son omniincluyentes y cuyo rasero para el juicio no es igual para todos, un derecho que se conmueve no es ya un derecho (*Ibidem*).

¿No es la solución comunitarista de buscar leyes parciales un pretender conmovir las leyes en virtud de unas presuntas diferencias que han sido injustamente ignoradas o preteridas? ¿No viene esta

11 La llamada discriminación positiva puede ser un mecanismo legítimo de compensación siempre que busque poner a todos los miembros en un mismo punto de partida, por lo tanto, es limitado en el tiempo; pero el multiculturalismo lo emplea para discriminar y perpetuar y ahondar las diferencias. No se trata en este caso de borrar las diferencias para que, de ese modo, todos sean iguales ante la ley, sino de acentuar diferencias hasta entonces “injustamente desconocidas” para establecer de esa manera un ciudadano diferenciado que pueda ser objeto de un trato jurídico preferencial.

falta de criterio a sumarse a la desazón que había empezado a aquejar los corazones toda vez que el Estado se había convertido en un elemento patógeno y en un foco del malestar social y de civilización? Decir anarquía vale tanto como decir falta de criterio, falta de juicio. La anarquía es, etimológicamente, falta o ausencia de principio. De allí viene la enfermedad de Occidente; esa es, más aún, su enfermedad (*in-firmitas*, falta de firmeza).

## **REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- Albuquerque, M. (1965). *O Poder político no Renascimento português*. ISCSPU, Lisboa.
- Arendt, H. (2008). *Introducción a la política*. Paidós, Barcelona.
- Arquillière, H.-X. (2005). *El agustinismo político: Ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*. Universidad de Granada-Universitat de València, Granada.
- Benjamin, C. (1989). *Escritos políticos*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid. Véase también
- Berlin, I. (2002). La apoteosis de la voluntad romántica: la rebelión contra el mito de un mundo ideal. In: *El fuste torcido de la humanidad: Capítulos de historia de las ideas*. Península, Barcelona.
- Bourdieu, P. (2007). *Razones prácticas: Sobre la teoría de la acción*. Anagrama, Barcelona.
- Cronin, V. (1967). *The Florentine Renaissance*. E. P. Dutton & Co. Inc, New York.
- DSM-IV-TR. (2002). *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*. Elsevier Masson, Barcelona.
- Elias, N. (1997). *El proceso de la civilización: Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Fondo de Cultura Económica, Bogotá.
- Foucault, M. (1994) Le sujet et le pouvoir. In: *Dits et écrits: 1954-1988*. Tome IV. Gallimard, Paris.
- Gracian, B. (2007). *El criticón*. Cátedra, Madrid.
- Gebsatte, V. E. (1977). El mundo de los compulsivos. In: May, R. *Existencia: Nueva dimensión en psiquiatría y psicología*. Gredos, Madrid.
- Han, B.-Ch. (2015). *Psicopolítica*. Herder, Barcelona.
- Herder, J. G. (1950). *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*. Nova, Buenos Aires.
- Huizinga, J. (1952). *El otoño de la Edad Media*. Revista de Occidente, Madrid-
- Ortega y Gasset, J. (2010). *España invertebrada*. Planeta DeAgostini, Madrid.
- Pascal, B. (1961). *Pensées sur la Religion et sur quelques autres sujets*. Club des Libraires de France, Francia.
- Reli, J. J. (1992). *El asedio a la Modernidad: Crítica del relativismo cultural*. Ariel, Barcelona.
- Saint-Ogan, L. (1889). *De Dante e L'Arétin. La société Italienne de la Renaissance*. Maison Quantin, Paris.
- Sartori, G. (2001). *La sociedad multiétnica: Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Taurus, Madrid.
- Taylor, Ch. (1993). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. Fondo de Cultura Económica. Méjico D. F.
- Tilly, Ch. (1992). *Coerción, capital y los Estados europeos (990-1990)*. Alianza, Madrid.
- Schmitt, C. (2009). La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones. In: Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*. Alianza, Madrid.
- Valdecantos, A. (1999). *Contra el relativismo*. Visor, Madrid.

Weber, M. (2005). *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*. Fondo de Cultura Económica, México D. F.

Zuloaga Daza, J. D. (s/f-a). *La razón de ser del poder político*. Inédito.

Zuloaga Daza, J. D. (s/f-b). *La neurosis social: una indagación sobre las raíces del malestar cultural de nuestro tiempo*. Inédito.



## NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 23, n°. 8o (ENERO-MARZO), 2018, PP.213-221  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.  
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

### Deleuze: el deseo como principio de lo social

Deleuze: Desire as Principle of Social

Sonia TORRES ORNELAS

Universidad Nacional Autónoma de México, México.

#### Resumen

El malestar de civilización se aborda desde los trabajos que Gilles Deleuze dedica al problema del deseo para mostrarlo como una realidad intensiva y molecular que opera como causa inmanente cuyos efectos se concretan en molaridades, como las que definen, en una primera consideración, a las sociedades capitalistas de nuestros días. La ruptura artificial entre lo molecular y lo molar engendra experiencias de esclavitud, debido a que se traiciona la fluidez y exuberancia del deseo con capturas y colonizaciones efectuadas por leyes y prácticas heterónomas.

**Palabras clave:** Diferencia; nomadismo; campo trascendental; deseo.

#### Abstract

This paper treats about the social discomfort from Gilles Deleuze's thinking in respect to desire, its emancipation, in order to point out as an intensive and molecular reality that works as an immanent cause, whose effects go to concrete into molarities, as those ones that define, in a first consideration, to the nowadays capitalist societies. The artificial rupture between molecular and molar zone, promotes a certain loss of freedom, because of the treason to the fluidity and exuberance of desire with captures and colonization performed thanks to foreign rules and practices.

**Keywords:** Difference; nomadism; transcendental field; desire.

## 1. INTRODUCCIÓN

### 1.1. DESTINO DE POETA

De Gilles Deleuze se dice, entre otras cosas, que elabora una filosofía de la diferencia, un pensamiento nómada, un empirismo trascendental, una política de lo molar y una Gran política de lo molecular, rasgos que creemos necesario explicar brevemente, para sugerir que hay una línea abstracta que los recorre, los monta en redes que se extienden, se pierden y reaparecen en lugares insospechados, hierba siempre viva, perturbaciones de las arborescencias que prosperan bajo la convicción de que el pensamiento es una facultad que conduce a la rectitud, y que el pensador goza de una buena voluntad hacia lo verdadero. Pero el recto pensar y la buena voluntad implican la necesidad de fijar un solo sentido y afirmar una sola realidad.

Deleuze pone en juego el *pathos* del pensamiento, las ideas sensibles que se reúnen en la paradoja en la que se desdibujan sus contornos y sin embargo no pierden la diferencia, nota esencial de su singularidad; afirma las distribuciones anárquicas, los desarrollos rizomáticos y los encuentros fortuitos. Experimenta otros lugares para pensar. No se trata de *pensar sobre* el cine, la poesía, el teatro, la biología o la ingeniería genética, sino *pensar desde*, pensamiento en movimiento que no soporta estar atado a una sola realidad supuestamente estable. Intuye que el pensamiento es una finísima cutícula transparente que danza con los ritmos de las realidades siempre plurales y embrionarias. Si su filosofía tiene algún destino, se trata de un destino de poeta porque abre los conceptos para que suelten las briznas de su composición y vayan a ensayar nuevas alianzas. Pensar es un asunto creativo: filosofía, ciencia y arte proceden por invención, cada uno con sus propias materias de estudio, sus caminos específicos y sus resultados inequívocos, conceptos, proposiciones y sensaciones.

### 1.2. FILOSOFÍA DE LA DIFERENCIA

La diferencia no conserva ninguna sumisión a la identidad, la semejanza, la analogía y la oposición; no indica el contraste entre lo ontológico y lo óptico, ni entre la presencia y la ausencia; no es tampoco la diferencia empírica entre una cosa y otra. La diferencia vale por sí misma, es algo que se distingue en lo indistinguible. Pero lo indistinguible no es un fondo homogéneo, uniforme, indistinto, informe, por el contrario, el fondo es un lugar intensivo en que se agitan las diferencias y se elevan a un plano en el que cambian de naturaleza. El fondo es violentado por la superficie como cuando el relámpago que, sin parecerse en nada al cielo negro, lo arrastra consigo (Cfr. Deleuze: 2006, p. 61).

La diferencia por sí misma es ese estado de la determinación que opera unilateralmente; es la determinación, la sustracción que se le hace al caos una vez que se ha renunciado a pensar a  $1+N$ , como dictamina la filosofía clásica para privilegiar la unidad de la que deriva la multiplicidad ontológicamente empobrecida. Ante la exigencia de pensar a  $1+N$ , Deleuze propone pensar a  $N-1$ , suprime la primacía ontológica que se le había concedido a la unidad y la descubre como índice de los efectos; la unidad es derivada y estéril.  $\langle N \rangle$  no es el signo del caos como previo al orden, sino las diferencias hormigueantes que asoman al suelo bruñido para entrelazarse en la paradoja.

La línea de las mutaciones es paradójal; es ahí donde la unidad producida afirma su diferencia sin quedar sometida a ningún modelo, y sin infectarse de negatividad. Ni altura ideal ni profundidad sensible, sino la afirmación de ambas en exacta simultaneidad, las diferencias son el precursor oscuro, el cielo negro atravesado por el relámpago, y éste, la línea fronteriza, limen refulgente. Todo acontece en este lugar de encuentro de regímenes desemejantes, uno relativo a la esencia de la repetición, el otro relativo a la idea de la diferencia, pues lo que repite son los cuerpos hechos de relaciones de extrema

contigüidad, y lo que diferencia es el centelleo que los atraviesa. La repetición contraviene el estatuto de la cualidad y de la cantidad, pues es “n” veces o potencia de una sola vez todas las veces. La repetición surcada por la diferencia es olvido, excepción, “destino de poeta. ¿Palabras? Sí, de aire, y en el aire perdidas. Déjame que me pierda entre palabras, déjame ser el aire en unos labios, un soplo vagabundo sin contornos que el aire desvanece. También la luz en sí misma se pierde” (Paz: 2014, p. 42).

### 1.3. PENSAMIENTO NÓMADA

El nomadismo deleuzeano lleva en su seno la noción griega de *nomos ades*, espacio liso que inviste al ojo con una mirada háptica. Suele hablarse de nómadas haciendo referencia a quienes se desplazan sobre las coloradas arenas en un desierto. En el Sáhara los tuaregs no solamente se desplazan de un punto a otro, crean espacios vitales dentro de los perímetros de la vasta cartografía geo-política de los grupos bereber. Tuareg viene de la palabra *tariga*, camino, y *targa*, riada, torrente fluvial. Los tuaregs no fundan ciudades, más bien pueblan siguiendo el criterio de los linajes; sin dividir, prolongan un pasado arcaico en múltiples presentes. Un linaje es siempre el ápice de la profundidad del pasado que, como las rayas de las cebras, no se puede determinar si se trata de algo blanco con rayas negras o de algo negro con rayas blancas (Cfr. Vázquez-Figueroa: 2014, p. 22).

Según Deleuze, nómada es quien menos se mueve: el pensamiento que, sin transportarse, es viajero incansable que se reterritorializa en un concepto en el que respira y descansa a la espera de lo inesperado que habrá de relanzarlo. El pensamiento, nómada por excelencia, está en variación, gestándose en una misosofía, por fuera del buen sentido y el sentido común, de las intransigencias, los dilemas y las codificaciones. *Sáhara* (desierto) es uno de los conceptos que dicen los espacios lisos del nómada; mar y estepa también los dicen. El nómada vive la tierra; nosotros vivimos en territorios, en ciudades, en sociedades que no cambian tanto porque no disponen de infinitos medios de codificación.

Pero las sociedades no se caracterizan tanto por los códigos como por las descodificaciones. Las sociedades son cuerpos, y en tanto tales, están en proceso de composición y descomposición, se fugan por todos sus poros. Son mapas esbozándose con múltiples entradas y salidas. Son madrigueras en las que las nociones <cambiar poco> y <estar en fuga> no se contradicen mutuamente, sino que expresan modos de ser en co-pertenencia. Uno se dice por el otro.

El nomadismo deleuzeano enseña a ver belleza en la sociedad: mientras más invariable está una realidad, más apremio hay para la invención. En términos pictóricos, lo bello dentro del marco aparece en el momento en que *sabemos* y *sentimos* que la línea enmarcada viene de otra parte, que no comienza en el límite del cuadro, porque, fuera de los cánones de la ley, la institución y el contrato, el marco no es una delimitación sino lo que pone al cuadro en relación inmediata con el exterior, lo que impide que la pintura se extravíe en la narración de alguna historia y en la ilustración de algún sentimiento. La sociedad está enmarcada, pero el marco es, al mismo tiempo, la frontera, el límite en que se alza una pierna hacia cualquier rumbo en la figura del esquizo. La belleza está en poder ir por caminos imprevistos, tal y como se le aconseja a Alicia, en el país de las maravillas: ¿qué camino tomo, conejo?, ¿a dónde vas, Alicia? No lo sé. Entonces toma cualquier camino.

La filosofía tradicional no tolera las mutaciones *in situ* del nomadismo; su compromiso es con el sedentarismo fincado en la interioridad y en el maridaje de objetividad y subjetividad. La objetividad es la de los significantes y los significados: unos que serían como representaciones de palabras, y los otros como representaciones de cosas. La subjetividad se consolida en ejercicios de post-significación. El signifiante, el significado y lo post-significante instalan un fenómeno al que Deleuze se refiere como monstruo semiótico en que se entretejen la información y la comunicación, lo despótico y lo autoritario.



La información se impone; la comunicación se expande arbitrariamente. La articulación de información y comunicación conforma la máquina de rostridad como ponderación de la identidad.

Deleuze piensa y explica una sociedad por estados vividos, los cuales no son necesariamente los de individuos determinados. Un estado vivido expresa el flujo de intensidades bajo los códigos, y expresa, al mismo tiempo, la interrupción del flujo. Un estado vivido es flujo inseparable de su limitación. Cuando una sociedad no remite estas intensidades asubjetivas e impersonales a las representaciones, abre la posibilidad para otras formas de expresión, multidimensionales, heterogéneas, pujantes, que dan sentido a todo devenir minoritario, entre los cuales el devenir-indio habla de quien ha aprendido a ver que los marcos de una sociedad tienen una función más sutil, la de establecer alianzas con fuerzas exteriores. Situados en nuestra región, aprender a ver consistirá en devenir-huichol, devenir-inca, devenir-chibcha, devenir-tapuya. Devenir-indio no consiste en retornar a un origen idílico, sino en optar por nombres propios que no representan ni palabras ni personas o cosas: huicholes, incas, chibchas, tapuyas, únicamente designan intensidades experimentadas por cuerpos no ordenados sumariamente. Devenir-indio supone devenir-cuerpo sin órganos, carne viva, sabiduría sintiente. La cabeza convertida en órgano de los intercambios, y el corazón en órgano amoroso de la repetición. La intensidad sólo puede vivirse por la relación de su registro móvil en un cuerpo y la exterioridad igualmente móvil de un nombre propio. El nombre propio es una máscara, la máscara de un agente (Cfr. Deleuze: 2005, pp. 323-327).

La coloración del nomadismo es la repetición que se forma *entre* las máscaras, *entre* los nombres. La lucidez en el planteamiento de este supuesto, impide que la repetición se sitúe por debajo de las máscaras; de esta manera se asegura la inseparabilidad de los heterogéneos, diferencia y repetición, los cuales, puestos en la bisagra de la paradoja, quieren decir que ni diferencia ni repetición, sino los dos términos en coexistencia. La máscara es la diferencia que se expresa en el nombre propio. Ya no la diferencia en contraste con la identidad, ni la diferencia conceptual, sino la diferencia por sí misma como abandono de los espacios de la representación y del sistema del significante, el significado y lo post-significante. "Tu nombre nace de mí, de mi sombra, amanece por mi piel, alba de luz somnolienta. Paloma brava tu nombre, tímida sobre mi hombro" (Paz: 2014, p. 15).

#### **1.4. EMPIRISMO TRASCENDENTAL**

¿En qué consiste pensar?, es una pregunta orientadora. Para Deleuze pensar no consiste en ejercer juicios de valor moral ni epistémico. Se piensa haciendo mapas, estableciendo alianzas sin atenerse a referencias puntuales, descentrando y haciendo rizoma para destituir a la "o" que divide y jerarquiza en provecho de la "y" que incorpora sin traicionar la diferencia. <Y...y...y...> es el arte del empirismo trascendental que no hay que buscar en la experiencia comprometida con la cognición inmediatamente objetiva. La Y es la presencia gráfica de la relación, y ésta no sugiere una experiencia de mundo, sino una experimentación de zonas ingravidas surcadas por velocidades infinitas. Pensar consiste en crear realidades a fuerza de conectar con la exterioridad lo que se ha anquilosado en la interioridad, violentar lo instituido, poner en transición.

¿Cómo sortear el peligro de pensar desde la paradoja? Deleuze obliga a una sobriedad a la hora de inventar un campo problemático, y a un estilo para arquear y desviar el lenguaje, componer series, crear mesetas, ensayar una lógica flexible capaz de afirmar las ondulaciones de los cuerpos. Le resulta inspiradora la lógica de los estoicos, en la que los cuerpos operan como causas reales cuya inmanencia se afirma por el hecho de excitar en un mismo mar las infinitas gotas que son sus maneras de ser, a las que da el nombre de atributos lógicos o acontecimientos ideales que se dicen en los verbos en infinitivo. El verbo ser no es un atributo lógico; resulta incoherente decir que ser es un modo de ser. Son acontecimientos hablar, comer, reír, amar.

Los acontecimientos no existen, insisten en el lenguaje. Pero la insistencia misma esboza un plano (*plan, surface*), no un proyecto ni un método, sino, en sentido geométrico, un corte, una intersección, un diagrama, una geometría sin distancias, una potencia espacializante como la de un color. Espacio intensivo en estado naciente al que Deleuze da el nombre de Plano de trascendencia que, libre de nervaduras, es coextensivo al Plano de inmanencia, una vida sin significantes y sin significados. El espacio intensivo es lugar de paso, flujo salvaje entre una sensación y otra, devenir sensible que tiene como correlato un devenir conceptual. Por la intimidad que implica el vínculo en su recíproca constitución, el plano de inmanencia es un campo trascendental, un campo virtual o de derecho (*de Juris*), impersonal, asubjetivo, inconsciente. Se dice trascendental en dos sentidos: uno, porque sobre ese plano acontecen los desarrollos; y, dos, porque entabla conexiones con aquello que no le pertenece *de hecho*, con aquello que está por fuera y del que roba algo y lo incorpora, lo territorializa.

Pensar no tiene lugar en la esfera del sentido tenido como fundamental, ni en el ámbito de las formas reconocibles; se piensa siempre en pleamar, en los oleajes del inconsciente, en el afuera de lo real (los cuerpos), de lo posible (los lenguajes), y de lo imposible (lo absurdo). Pensar es un acontecimiento del afuera absoluto; un acontecimiento de encuentros imprevistos de afectos y perceptos que chispean por detrás de las afecciones y las percepciones. En la filosofía deleuzeana todo se viste e inviste gracias al impulso que burla las sujeciones, los puntos de partida y las metas. Pensar no tiene origen ni finalidad. Errancia de un perpetuo recomenzar, como dice Maurice Blanchot. ¿Ningún origen, ninguna finalidad? Desde luego hay pensamiento del origen y de la finalidad, pero se trata de elaboraciones tardías. Pensar consiste en ponerse en marcha siempre por en medio, entre dos (*entre*) o entre muchos (*parmi*), en la sacudida, en la relación que así se convierte en ontológicamente constitutiva sin dejar de ser extrañamiento, violencia, brecha, abertura (*écart*). Pensar: arte de los encuentros de sonoridades, imágenes, olores, sabores, texturas. “¿La ola no tiene forma? En un instante se esculpe y en otro se desmorona en la que emerge, redonda. Su movimiento es su forma” (Paz: 2014, p. 49).

### 1.5. POLÍTICA DE LO MOLAR Y GRAN POLÍTICA DE LO MOLECULAR

Una filosofía en la que se afirma un solo pensamiento expresable en diversos modos, de entre los cuales tres son particularmente notables, filosofía, ciencia y arte, igualmente creativos, pero con materias diferentes y diferentes funcionamientos, es, por su naturaleza misma, una política, una puesta en práctica de todos los recursos del arte, y una simpatía con la cordialidad (*politesse*). Deleuze pone en juego dos políticas que no dejan de afectarse entre sí; dos dimensiones del pensamiento, lo molar y lo molecular, que aparecen en una relación de oposición simple si se las considera desde el criterio de la representación que es, según Deleuze, la adecuación del concepto con su objeto, la correspondencia entre las palabras y las cosas.

Una vez que se abandona el espacio representativo, la relación entre lo molar y lo molecular adquiere otras tonalidades, pues lo molar se compone de oposiciones intestinas por las cuales se garantizan las organizaciones binarias, los desarrollos simétricos y los valores biunívocos, configurando un espacio estriado sumamente fecundo. No obstante que la palabra, que es un átomo lingüístico poseedor de una comprensión necesariamente limitada, el espacio de la representación está animado por una causalidad immanente que hace que la ilusión teja ilusiones virtualmente *ad infinitum*. Lo molecular se opone a todas las oposiciones molares, pero no se trata en este caso de una oposición simple o binaria; se opone sin negación, sin exclusión y sin jerarquización. Las operaciones molares son por repartición; los espacios se construyen por relaciones métricas, y los movimientos se rigen por el principio del punto fijo. En lo molecular hay distribuciones no arquetípicas, ritmos y velocidades propios de un *Cuerpo sin órganos*, no la abolición de los órganos, sino la consideración de cada órgano como un cuerpo plural, autónomo y

vigoroso. Lo molar define la organización de un aparato de Estado que ocasiona sus propias máquinas de guerra, sus contradicciones, así como su política encuadrada en la significación; lo molecular, una *función diagramática*, una Gran Política hecha con signos de diversos órdenes, biológicos, físicos, pictóricos, musicales; una gran política que coparticipa de una Gran Salud, de un sano delirio del que nacen los signos como prolongaciones de las señales de los cuerpos despojados de órganos, convertidos en volcán, lava y porcelana. "Bajo del cielo puro, metal de tranquilos, abortos resplandores, pregunto, ya desnudo: me voy haciendo un vago signo sobre el agua, espejo en un espejo" (*Ibid.*, p. 61).

## 2. EL PRINCIPIO DE LO SOCIAL

### 2.1. EL PRINCIPIO DEL TERCERO INCLUIDO. DISTRIBUCIONES DEL DESEO

Al afirmar la diferencia por sí misma como máscara de la repetición, Deleuze provoca la ruina de los ejes genéticos, desencadena al pensamiento, lo convierte en nómada en su lugar. Los datos sensibles del sujeto y el objeto se ponen en crisis para hacer valer la virtualidad que los envuelve, el campo trascendental o campo de intensidades que no se deja cualificar sin cambiar de naturaleza. Diferencia, nomadismo, empirismo trascendental, política de lo molar y Gran política de lo molecular son notas que concurren en las relaciones del deseo y lo social, como puede advertirse gracias a la doble emancipación efectuada en *El Anti-Edipo*; una, respecto de la naturaleza, pues el deseo no es natural; la otra, respecto de la tensión entre Poros y Penia, abundancia y carencia, porque el deseo es proceso interminable e inagotable que no implica represión (*répression*) o desaparición del afecto, sino la supresión de la representación.

La concepción naturalista del deseo, y la ideal, venida del mito de Diótima, establecen una relación de oposición simple y por tanto indicadora de que es precisamente esta organización espacial propia de la oposición, la que da consistencia a la dimensión de lo molar que es preciso abandonar si se quiere experimentar el pensamiento de lo molecular. La sugerencia en torno a que el pensamiento es un cierto movimiento, la verticalidad del platónico y la horizontalidad del fisiócrata, lleva a comprender el pensamiento de superficie emprendido por Deleuze en términos de deslizamiento sobre el planómetro de la representación, como una fuga hacia los bordes, porque es allí, en la franja inestable, en la que todo crece a la vez por la izquierda y por la derecha, como la terrible línea del tiempo que se escapa por la carretera del pasado y, simultáneamente, por la carretera que va hacia el futuro.

La lógica de las polaridades en que se había apresado al deseo estalla cuando se piensa la modulación ganada con la entrada de aquello que no se gobierna con la norma de la negación y la demarcación definitiva. Deleuze se mueve como una *cabeza buscadora* de distribuciones de tres términos: las tres mujeres de Masoch, la pagana, la griega y la hetaera, generadora de desorden. La pagana se opone a la griega, pero la hetaera se opone a ambas, vive para el amor y la belleza; es sensual, ama a quien le place, aprueba la brevedad de las relaciones amorosas, está en transición (Cfr. Deleuze: 2001, p. 53). Masoch hace temblar el lenguaje, lo arrastra hacia su propio límite, musicalidad o silencio. Los dos términos de la oposición pierden hegemonía una vez que el lenguaje se pone en un devenir menor, cuando el escritor inventa una lengua dentro de la propia lengua, una especie de lengua animal que no reconoce las limitaciones de la sintaxis gramatical. Así también la dualidad excluyente de Varuna y Mitra establece otro tipo de oposición con Indra, el dios guerrero; es una oposición que no implica resolución dialéctica en una unidad tercera. Deleuze encuentra un nuevo principio para la filosofía: *el principio del tercero incluido*. La inclusión de la diosa Hetera, la diferencia. Irrupción de lo efímero y la potencia de la metamorfosis.

Si el deseo no es ni natural, en el sentido físico, ni ideal en el sentido platónico, ¿cuál es su naturaleza? El deseo es una composición (*agencement de désir*); es un proceso, no una estructura ni una génesis; es afecto, no sentimiento. El deseo es *hecceidad*, palabra que Deleuze toma de la escolástica para indicar la individualidad que no pasa por el principio de individuación y se yergue como una singularidad expresable como un día, una estación, una vida. El deseo es acontecimiento, no cosa ni persona (Cfr. Deleuze: 2007, p. 126). En este sentido, el deseo es, al igual que la repetición, una insistencia; es decir, no existe y sin embargo inyecta savia, suscita diversificaciones, inaugura líneas de fuga. Es un *Cuerpo sin órganos* a la vez biológico y colectivo que, cada vez que es detenido y cristalizado, ya es de otra índole, cuerpo-organismo, palabra significativa, gesto congelado, mueca de la alegría y del dolor, calco de la vida. El deseo está siempre en estado naciente en la diferencia; atraviesa todos los estratos y distribuye en ellos sus distintas afecciones, el poder, el saber, el placer<sup>1</sup>.

El deseo distribuye el campo social. *Lo social* no está usado como un adjetivo para cualificar los fenómenos que constituyen la materia de estudio de la sociología, sino como un entorno fractal en crecimiento que acoge una gran variedad de problemas que dan forma a sectores que se relacionan entre sí. Lo social es un dominio híbrido que está siempre ya constituido y a punto de aparecer en los cruces y acoplamientos entre filiaciones mínimas; no se puede definir por sus antagonismos, sino por sus líneas divergentes que hacen rizoma y trazan su cartografía. El deseo está en las líneas de fuga (*fuites*), en la conjugación y la disociación de los flujos, se enmaraña con ellas hasta la indiscernibilidad.

El *agencement de désir*, la *compositio* del deseo, pertenece al orden de la producción, al proceso de flujo y corte, de continuidad y hendedura. El deseo está compuesto por dos acontecimientos correlativos: cortar/ser cortado; el deseo es lo que pasa entre cortar y ser cortado. Toda producción es a la vez deseante y social; no se trata de lo inconsciente que se convierte en consciente, sino de lo inconsciente *de lo* consciente; ni de lo molecular que se transforma en molar, sino de lo molecular *de lo* molar. El problema del deseo, la posición del deseo, es la relación de inmanencia entre las máquinas deseantes y las máquinas sociales técnicas (Cfr. Deleuze y Guattari: 1998, p. 413). Las máquinas deseantes son, en cada caso, un proceso del flujo y el corte del flujo, lo molecular. Siempre hacemos el amor con mundos. Y nuestro amor se dirige a esta propiedad libidinal del ser amado de abrirse o cerrarse a mundos más vastos (*Ibid.*, p. 303). Las máquinas sociales técnicas están organizadas a partir de los cortes, en lo molar, en los espacios estriados de la representación. Pero hay, entre estos dos regímenes disimétricos, un invisible lazo que los entreteje, la inmanencia por sí, no la inmanencia de algo. La inmanencia, una vida. “Alza la tierra un vaho. Vuelan pájaros pardos, barro alado. El horizonte: unas cuantas nubes arrasadas. Planicie enorme, sin arrugas. El henequén, índice verde, divide los espacios terrestres. Cielo ya sin orillas” (Paz: 2014, pp.85-86).

## 2.2. EL MALESTAR SOCIAL

Resulta imposible cerrar los ojos ante los excesos del Aparato de Estado que, con sus instrumentos, la ley, la institución y el contrato, inhibe la posibilidad de plantearse una vida futura en términos de productividad positiva. La enseñanza de Deleuze es particularmente dura, porque está encaminada a arruinar los humanismos autocomplacientes en provecho de la experiencia de hacerse un cuerpo sin órganos, funcionar como piezas enlazadas a fuerzas exteriores, una estrella, una nube, una flor. No da

1 Deleuze no concuerda con Foucault en el asunto del placer. No le otorga ningún valor positivo al placer, pues él interrumpe el proceso inmanente del deseo, y por ello lo sitúa del lado de los estratos y de la organización. Esto explica por qué mientras que Foucault le concede cierta importancia a Sade (el placer), Deleuze opta por Masoch. Lo que le interesa de Masoch no es el dolor sino la idea de que el placer viene a interrumpir la positividad del deseo y la constitución de su campo de inmanencia. El placer le parece el único medio que una persona tiene de “reencontrarse”; es una reterritorialización (Cfr. Deleuze: 2007, p. 127).

ninguna ética heterónoma, da más bien la clave para hacer que el inconsciente aparezca ya no como teatro de la representación, sino como fábrica. La llave que abre la puerta hacia los devenires es el devenir-mujer más allá de las distinciones genéricas. Devenir-mujer es la aventura que tiene lugar en el ámbito de lo social, porque se trata de la aventura de habitar umbrales para poder ensamblar elementos que nada tienen que ver unos con los otros. "Los términos discordantes solo se unen mediante un vínculo no localizable como la fuerza misma del deseo" (Deleuze: 2007, p. 41).

El nuevo malestar de civilización se abona con la persistencia entre las paredes del organismo y la obediencia o la desobediencia, da lo mismo, a la legalidad, la institucionalidad y el contrato: la norma de la igualación, la entrada triunfal al círculo de los reconocimientos sociales, económicos y políticos, y la alienación del futuro, a pesar de su carácter de inexistente. El canto de las Sirenas se dispersa en la fascinación por los espacios centrados que dan la espalda a las orillas, y descalifican el punto cero, el lugar para incesantemente recomenzar. La molestia es el dorso de todos los placeres aparentemente imposibles de evitar. Pero el placer no es más que una afección del deseo; la afección, una contingencia, un modo de ser que corta el deseo y, al hacerlo, no queda sino su fantasma: el deseo ya socializado, ponderado, corrompido. El deseo volcado hacia la tristeza y la insatisfacción.

El pensamiento deleuzeano trenza líneas, inventa nudos que pueden desatarse con una ráfaga de viento, construye plexos con la materia inextensa del deseo. Es un pensamiento que invita a transitar, a pasar por desniveles, a perforar la continuidad, y a sufrir la insostenible intimidad con el cuerpo sin órganos, a operar una migración del buen sentido y su solidario, el sentido común, a la paradoja. Hacer que *nous* y *pathos* simpaticen entre sí. Pide cambiar de régimen, esculpir las ideas desde lo problemático, hacerlos indistinguibles al punto de decir *idea* y pensar *problema*. Inversión filosófica del platonismo, Idea-Problema. Declarar que siento sin creer que eso le arrebatara espesor a lo que pienso; <*siento*> que me convierto en palmera; <*siento*> que me vuelvo nube, que me torno vidente, que muto en pura materia, que devengo silicio, polvo transparente, luz. Este <*siento*> registra a cada instante la relación intensiva del cuerpo sin órganos y los órganos-máquinas (*Ibid.*, p. 44). Migrar así no precisa moverse de sitio, sino, justo lo contrario, no estar jamás en sitio alguno, no detener el flujo del deseo: *Erewhon*, palabra esotérica que significa, a la vez, el <en ninguna parte> originario, y el desplazamiento, la modificación y recreación del aquí-ahora (Cfr. Deleuze: 2006, p. 19). "Cierra los ojos y a oscuras piérdete bajo el follaje rojo de tus párpados. Húndete en esas espirales del sonido que zumba y cae y sueña allá, remoto, hacia el sitio del tímpano, como una catarata ensordecida" (Paz: 2014, p. 122).

### 3. CONCLUSIONES

El lenguaje es una limitación que permite entablar relaciones con su propio afuera. En este sentido, mente, es una potencia de lo falso. Anuncia conclusiones, pero no hay desenlace, ni solución alguna, apenas una terminación arbitraria de un viaje sin distancias por los trayectos del pensamiento de Gilles Deleuze a propósito de la naturaleza del deseo, sus afecciones y deformaciones, y la decisiva función que opera en lo social, porque, pensado como un cuerpo sin órganos, el deseo es el plano trascendental y el plano de inmanencia, el desierto poblado por intensidades, por singularidades que expresan lo molecular que late en cada formación molar.

El deseo no está antes de sus distribuciones a lo largo de las líneas de fuga; no implica una anterioridad cronológica; él está en la más estricta simultaneidad con aquello que distribuye en los campos sociales. Está en el trébol rojo que dramatiza una plusvalía de código, y en los periplos de la avispa y la orquídea, y en las enfermedades virales, y en los besos al amante; está también en los poemas de Octavio Paz, y en los fragmentos arrancados; en las determinaciones estadísticas, en las cadenas significantes, y en estas líneas de escritura.

### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Deleuze, G. (2001). *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Deleuze, G. (2005). *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Pre-Textos, Valencia.
- Deleuze, G. (2006). *Diferencia y repetición*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Deleuze, G. (2007). *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Pre-textos, Valencia.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1998). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós, Buenos Aires.
- Paz, O. (2014). *Libertad bajo palabra. Obra poética (1935-1957)*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Vázquez-Figueroa, A. (2014). *El último tuareg*. Ediciones Planeta, Madrid.



## LIBRARIUS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 23, n°. 8o (ENERO-MARZO), 2018, PP.223-229  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.  
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Sáez Rueda, L. (2015). *El ocaso de Occidente*. Herder, Barcelona. 413 pp.

José Luis Pardo Torío, Universidad Complutense de Madrid, Departamento de Filosofía Teorética, España. C-electrónico: pardo.jl@gmail.com

Nos encontramos en una época de gran problematicidad, tanto que ha llegado a ser un lugar común calificar a nuestro tiempo como uno de crisis. Y la cuestión central que ahí emerge es la de discernir qué significado englobante posee este término, "crisis", diagnosticando su sentido y sus diversas expresiones. A esta cuestión intenta responder el último libro de Luis Sáez Rueda, autor que se está desvelando como uno de los más relevantes en España y con fuerte influjo en el ámbito iberolatinoamericano. Su tesis central dictamina que nos encontramos en una crisis de espíritu que atraviesa el subsuelo entero de la cultura, tomada ésta como un *modus vivendi* y *modus operandi* sub-representativo del cual emanan, en superficie "patologías de civilización" de carácter socio-político.

*El ocaso* constituye la segunda parte de *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad* (Madrid, Trotta, 2009), en el que el autor se posiciona en la red filosófica contemporánea con voz propia. Las categorías que lo articulan son aplicadas ahora al análisis del rumbo de la civilización occidental, por lo que se hace necesario recordar lo fundamental. *Ser errático* es, para Sáez Rueda, el carácter fundamental del ser y, en consecuencia, también de la condición humana. En una rigurosa y lúcida discusión con M. Heidegger, se llegaba a la conclusión de que el ser, tal y como es pensado por el alemán, introduce, a su pesar, la identidad en la diferencia, bajo la figura de una "clausura en la propiedad" y encerrando la existencia en la intimidad del

habitar. Frente a ello, el autor concibe el ser como una tensión entre la "centricidad" del existir en morada y la "excentricidad" de la extradicción respecto a cualquier morada. Lo errático es este conflicto interno al ser, que lo convierte en cobijo al mismo tiempo que lo lanza hacia una exterioridad infinita. Y, en este sentido, el término no posee un valor peyorativo (andar sin rumbo), sino uno elevado y positivo, que se cifra en el exceso que toda centricidad porta y que la fuerza a acrecentarse y expandirse en riqueza de vida.

En *El ocaso* es comprendida la civilización como un devenir de dos caras, haz y envés de un mismo movimiento. La "cultura" es la cara profunda e invisible, atravesada por cursos intensivos entrecruzados de modo rizomático (anhelos, propensiones, etc.). Tal esfera se corporeiza en la otra cara, la del mundo socio-político, adquiriendo rostros precisos. En la conjunción de ambas se pone en obra la tensión del ser errático. La cultura es excéntrica, tiende al exceso y a la exuberancia. La encarnación socio-política es céntrica, limita temporalmente, en una "zona epocal", dicho exceso proporcionándole unos márgenes concretos. El flujo civilizatorio se revela, así, auto-generator: la excentricidad cultural desborda a la centricidad socio-política y la fuerza a ampliarse y a agrandar su apertura.

A esta caracterización del ser de la civilización dedica Sáez Rueda la primera parte del texto. Y aquí aparecen análisis precisos de gran profundidad y creatividad filosófica. La civilización es perfilada en el marco de una topología materialista y autopoietica. El autor intenta mostrar que el ser civilizatorio es *physis* autocreadora, pues está atravesada por una irreglable fuente de reglas, por un *ser salvaje*, expresado a la merleau-pontyniana. Es patente, además, el influjo de G. Simondon y G. Deleuze,



porque el fondo cultural es descrito como base pre-individual de la individuación socio-política y auto-organizado en forma caosmótica. El autor reconoce expresamente este influjo, pero no se puede decir que la concepción saeziana constituye una mera extrapolación de las categorías de estos autores. El texto incorpora tesis originales que reinterpretan las de éstos y los sitúa en otro escenario. Así, por ejemplo, pretende exceder la "ontología de la fuerza", concibiendo el caosmos como un conjunto entrelazado de "gestas", unidades fuerza-sentido, e injertándole una normatividad que, a su juicio, no había sido aún pensada: la denomina "auto-anticipación proteica", una normatividad "en estado naciente" que emana de esbozos anticipados del rumbo civilizatorio generados por un *ingenium* ontológico de la *natura naturans* cultural.

Es en la segunda parte donde Sáez Rueda, sobre la base de esta concepción del ser civilizacional, escruta "patologías de civilización" actuales. En semejante empeño, el texto atraviesa complejas pesquisas. La "crisis de espíritu" es caracterizada en términos de "agenesia cultural", depotenciación de su impulso auto-generador, fenómeno que el autor explica por la inserción de mecanismos ciegos en el magma cultural y por la concomitante autonomización de la dimensión socio-política, que queda a expensas de otros mecanismos desligados de la intervención humana. La enfermedad civilizatoria es la expresión de tal depotenciación y posee, así, la virtud de adoptar una forma no binaria o sometida a la lógica oposicional: consiste en una contra-génesis inmanente o "génesis autófaga" por la cual, en el estado actual de la civilización, todo curso creativo tiende a volverse contra sí mismo. Sáez ofrece ejemplos de tales fenómenos enfermizos que van desde la clausura individual en un sujeto sin alma hasta el cierre del colectivo socio-político.

Para combatir este ocaso civilizatorio el autor termina proponiendo una original y muy bien justificada "ética de la lucidez", centrada en la necesidad de romper el círculo vicioso de la autofagia a través de un nuevo extrañamiento

vivificador ante el mundo. Y en este punto encuentra "luces de aurora" en procesos posibles de la actualidad, como la renovación de un sentido "pro-barroco" para la praxis y la reapropiación de las potencias que anidan en el espíritu trágico, introduciendo en ambos casos interesantes y novedosos puntos de vista.

Raciti, G. (2017). *Per la critica della notte. Saggio sul Tramonto dell'Occidente di Oswald Spengler*. Mimesis, Milano-Udine, 2017, 136 pp.

Alfredo Sgroi. Università degli Studi di Catania, Liceo Gorgia di Lentini, Catania, Italia.  
C-elettrónico: [alfredo.sgroi1@tin.it](mailto:alfredo.sgroi1@tin.it)

Il volume che Giuseppe Raciti dedica all'opera più celebre di Spengler parte da lontano: è frutto di una lunga sedimentazione, stratificata con pazienza, potremmo dire *edificata* tassello dopo tassello attraverso uno studio accurato e poggianti su una lettura in filigrana dell'opera spengleriana (e non solo). In queste condizioni, il principale pericolo che corre lo studioso è quello di scadere nella pedantesca ridondanza, d'altra parte giustificata quando si scandaglia così a fondo il pensiero di un filosofo-scrittore (tanto più, della complessità di Spengler). Ma Raciti riesce abilmente a schivare questo pericolo e a confezionare un volume che è un vero e proprio distillato di informazioni e note critico-teoretiche: un volume concepito sotto il segno dell'estrema condensazione, seguendo spesso un andamento aforistico, che porta lontano dalle secche di certi schemi accademici. Il lettore, in questa condizione consapevolmente ricercata e realizzata, non può permettersi distrazioni: tantissimo l'autore dà, e tantissimo pretende dal lettore stesso. Insomma, si tratta di un lavoro che avrebbe potuto avere ben altra espansione (se avesse ceduto a tentazioni retoriche), ma che invece proprio nella sua dosata condensazione si traduce in vera e propria adrenalina per il lettore disponibile al cimento del pensiero, a cui Raciti impone di fatto una lettura meditata, sempre sul filo dell'alta tensione

intellettuale. Ogni periodo, ogni digressione, ogni interferenza di cui è riccamente innervato il testo richiede quindi una complice e sorvegliata intelligenza delle questioni teoretiche: una disponibilità ad indugiare sulle sfumature e a seguire le volute del pensiero di Raciti con la necessaria pazienza, e collocando a fianco del saggio almeno il *Tramonto* di Spengler. Fin dal titolo, si possono cogliere i primi segnali e, diremmo, i primi inviti a considerare con certissima attenzione ciò di cui si parla. *Critica* della notte è infatti *analisi* ad ampio raggio delle implicazioni insite nella complessa simbologia della notte stessa, intesa come metafora filosofico-letteraria, ma anche come realtà concreta e palpabile. “Critica”, dunque, in senso kantiano (anche), declinato nella direzione di una spinta creatività teoretica; scandaglio profondo di ciò che il testo di Spengler propone e, soprattutto, a cui *allude*. A stuzzicare, appunto, la riflessione del lettore e ad alimentare un vero e proprio gioco interpretativo che richiede disponibilità a quella “fatica del concetto” di hegeliana memoria. Eppure, avverte l'autore nel denso preludio scandito in *Undici punti* (pp. 9-17), l'architettura teoretica e critica dell'opera poggia su un fondamento instabile (“come l'isolotto di sabbia in mezzo al fiume in piena. Il fiume della storia”). Un'instabilità, però, che sostiene una fecondità che finisce per trasformare il saggio *sul Tramonto* spengleriano in un saggio *dal Tramonto* stesso: non pedissequa esposizione di concetti spengleriani, dunque, ma *ri-costruzione* di essi. Perciò il discorso slitta rapidamente dal crepuscolo della decadenza alla notte del dissolvimento, in un panorama filosofico in cui la notte medesima assurge a vita propria, staccandosi dal crepuscolo e trasformandosi in realtà “assoluta”. Una notte, peraltro, a cui non seguirà probabilmente alcuna aurora. Raciti rimarca questo elemento fin dall'inizio, avvertendo, però, che non c'è in esso alcuna cristallizzazione definitiva. Perché l'approdo alla crepuscolare *Zivilisation* non si compie del tutto, o meglio porta paradossalmente al riemergere di un primitivismo che sembrava sepolto sotto lo strato rigido della “civiltà”. Come dire: non ci si deve lasciar tentare

da facili e consolidati schematismi di tanta esegesi spengleriana, ma al contrario tener conto, sulla scorta, ad esempio, dello Jünger a più riprese menzionato da Raciti, che “la decadenza è con ciò una ripartenza” (p.15): in direzione della notte. L'analisi delle zone d'ombra del testo spengleriano innesca dunque una prima e suggestiva interferenza fin dal primo capitolo del volume di Raciti (*Tenochtitlan*). Qui il mondo enigmatico e perduto (forse) degli antichi Aztechi rivela nessi sorprendenti con l'attuale declino dell'Occidente. Ad esempio, nell'analogo senso acuto della storia che, sottolinea Raciti, lo Spengler di *L'uomo e la tecnica* indica come il sintomo più lampante del declino. Il trionfo della scienza storica, insomma, rivela che la “civiltà” ha toccato il punto più alto della sua ascesa e che quindi, repentinamente, essa volge verso il tramonto. Ciò vale per le civiltà antiche, ma in misura ancora più pregnante, per l'attualità dell'Occidente. Perché il tramonto dello stesso Occidente è “il problema stesso della civilizzazione” (p. 21). Problema che ha un fascino irresistibile e precoce per l'autore tedesco, che si cimenta ancora giovane nella composizione del dramma *Montezuma*, e che poi indicherà nella civiltà azteca l'analogo di quella romana, per giungere al mondo attuale, ulteriore anello di quella catena analogica che è la storia dell'umanità. Da qui la domanda iniziale sul senso della storia e l'impiego di un metodo comparativo che riserva sorprese non sempre evidenziate dalla critica, come efficacemente rimarca Raciti. Così l'analogia tra il faustismo contemporaneo e la civiltà egizia incrocia il cosmopolitismo della capitale degli Aztechi, prefigurazione delle moderne metropoli multirazziali, in cui il crogiolo di popoli e culture trasforma la città stessa in un *punto* in cui precipita e si dissolve la *Zivilisation*. Circola in queste riflessioni, sottolinea Raciti, un'inquietante simbologia mortuaria, in cui la storia stessa diventa, con Nietzsche che si staglia sullo sfondo, un enorme sarcofago. La dissoluzione avvolge così tutto, a cominciare dalle stesse categorie forgiate dalla scienza moderna. Il tempo declina perciò verso la dimensione spaziale e si dissolve; il compimento si salda con la fine. Sulla scia di

Goethe, così, le parabole della storia ricalcano e al contempo si distinguono da quelle della natura. In un vorticoso gioco prospettico di rimandi e simmetrie, per cui dal grembo medesimo della *Zivilisation* ri-nasce la "storia prima": la storia irrigidita, priva di storia. In questo modo, sottolinea lo studioso, ci si colloca agli antipodi rispetto alla visione meccanicista-progressiva della storia (e del tempo), impernata sulla ricerca di una catena causa-effetti che Spengler rovescia in nome di una concezione non possibilista del tracciato storico. In questo contesto si colloca il suggestivo confronto con Heidegger, che Raciti esamina secondo un'ottica, al contempo, storica e teoretica. Emergono così differenze e analogie che sollecitano ulteriori e feconde riflessioni sul tema enigmatico della temporalità. Anche perché Raciti, fedele al suo peculiare approccio metodologico, non manca di rilevare lungo la medesima pista altrettanti incroci con Jünger, Goethe e Weininger, sollecitando nel lettore l'impellente urgenza di riprendere in mano testi contigui al *Tramonto*, che si saldano nella particolare *koiné* culturale degli anni in cui si acuisce la coscienza della crisi della putrescente società occidentale. Soprattutto è intrigante il confronto imbastito con quello Jünger che, come Spengler, si misura con i territori del mito e dell'*Antike*, ma con lo sguardo rivolto alla società del trionfo della macchina, quintessenza simbolica e realissima di quella polarità tra civiltà antica e faustiana che, secondo Raciti, finisce per convergere nella società metropolitana meccanicizzata e frenetica, in cui la civiltà stessa si riduce a macchina, e in cui perfino l'arte si eclissa, cedendo il posto alla dirimpente tirannia della logica del lavoro (*Arbeiter*). Comincia in questo modo quel lungo "inverno" (la stagione del trionfo della notte) di cui non si intravede la fine, nell'ambito di una "civilizzazione assoluta", che mette in crisi l'idea stessa della circolarità della storia e della periodicità delle varie *Kulturen*. Una prospettiva, questa, fosca e *agghiacciante*: incarnata nel declino perenne dell'uomo faustiano che incatena sé stesso alla soffocante e ferrea logica del profitto. Scaturisce da qui l'esigenza di inserire nel volume una densa nota "politica", tanto

più urgente quando si volge lo sguardo alla civiltà attuale, integralmente *metro-politana*, ovvero epifania dilatata e meccanicizzata dell'antica *polis* (pp. 97-110). In realtà, questa area del volume di Raciti è molto più di un semplice *intermezzo*: è una riflessione di ampio respiro che, pur vivendo di vita propria, si salda organicamente con le riflessioni dipanate nelle pagine precedenti. Qui, ancora una volta, una fitta rete di echi e rimandi incrocia dialetticamente il pensiero di Spengler con quello di altri pensatori, non solo riconducibili alla cultura della crisi. Il Platone della *Politeia* affianca così quello del Thomas Mann *impolitico* (fatalmente "attratto nell'orbita spengleriana"); Carl Schmitt coesiste con Max Ernst. La riflessione spengleriana, in tal modo, si confronta con il passato e il presente, spalancandosi altresì al futuro con accenti sinistramente profetici. Come quando, nota lo studioso, è profetizzata la debordante e immorale potenza dell'alta finanza, collocata da Spengler nella sfera superiore di ciò che sta al di là del bene e del male; inafferrabile finché, con una nuova torsione verso l'antico, non si realizzerà l'avvento di un *cesarismo* (altra profezia?) capace di travolgere "la dittatura del denaro" e il suo correlato politico: la democrazia (p. 109). Chiudono il volume due brevi capitoli: *Logica del tramonto* e *Epilogo*. In essi si ribadisce la centralità del nodo interpretativo concernente la spiazzante convergenza tra elemento apollineo (proprio dell'*Antike*) e quello industriale, così distanti eppure, incredibilmente, a tratti così affini. Sta a sé, ma non troppo, la nota dedicata allo Sgalambro lettore di Spengler, che ripropone ancora una volta una prospettiva di lettura viva e aperta. Come aperta è, in fondo, la logica che rende così arioso il lavoro di Raciti. E proprio da questa apertura il lettore potrà trarre spunto per ri-leggere il capolavoro spengleriano, che conserva intatto tutto il suo fascino, proprio perché riesce a parlare e sollecitare, come giustamente sottolinea Raciti, chi si trova a vivere sul crinale declinante della storia attuale.

Amendola, A., y Cantillo, C. (2017). **Etica ed economia. Una tormentata relazione**. Mimesis, Milano, 2017.

---

Stefania Tarantino. Università degli Studi di Napoli L'Orientale, Dipartimento di Scienze Umane e Sociali, Italia. C-elettronico: info@stefaniatarantino.it Italia.

---

I libri nascono sempre da un'urgenza, da un'esigenza profonda di chiarezza e di riflessione. Ciò appare in tutta la sua evidenza in questo libro che, partendo dalla necessità di comprendere fino in fondo la tormentata relazione tra etica ed economia, arriva ad aprire nuovi possibili scenari. Dalla prefazione fino alla lettura dell'ultimo saggio, ciò che mi è parso essere il filo conduttore è la problematizzazione di un disagio esistenziale che sottende la domanda sul senso relativo al "come" noi abitiamo la nostra vita. Tale questione è molto antica e chiama in causa una complessità di cui normalmente i saperi specialistici e settoriali, di matrice soprattutto accademica, non si occupano. Questo libro, invece, ha il grande merito di mettere in comunicazione più saperi facendoli interagire con alcune pratiche che mostrano modalità 'altre' di fare economia. Proprio dalla constatazione che nell'epoca attuale appare una forte esigenza etica di fronte ad una società sempre più caratterizzata dal predominio della dimensione economica e finanziaria è quanto mai indispensabile un "chiarimento teorico e storico dei paradigmi intorno ai quali si struttura e si organizza la realtà, così come delle relative categorie interpretative" (Amendola e Cantillo). L'essere arrivati a un punto di non ritorno in molte dimensioni che ruotano attorno alla nostra esistenza e al suo senso ci consente di cogliere la gravità, semmai ce ne fosse bisogno, della posta in gioco. Dal momento in cui l'economia è diventata una forma di vita non ci possiamo più limitare a offrire mezze soluzioni ma è necessario mettere in campo tutta la nostra radicalità di pensiero affinché questa sia superata nel più breve periodo. Ciò significa in primo luogo avere il coraggio di congedarsi definitivamente dalle categorie moderne classiche nate da una visione che presumeva soggettività perfettamente

razionali, autonome e intrinse di una libertà molto privilegiata poiché svincolata dal nocciolo duro della necessità. Il passaggio dal liberalismo classico al neoliberalismo odierno ha comportato una governamentalità che permea e seduce in modo perverso le nostre menti "rivoluzionando dall'interno delle anime l'organizzazione sociale". È possibile trovare vie di uscite valorizzando tutte quelle "crepe" da cui affiora il rimosso, il lato oscuro "dell'immagine di *agency*, di intraprendenza, di profitti crescenti, competizioni vittoriose, prestazioni eccellenti" (Bazzicalupo). Ne va della nostra psiche. Vivere quotidianamente questa logica economica che fa della concorrenza la norma autoregolativa della vita umana, significa sperimentare sulla propria pelle l'abbruttimento e la violenza di ciò che si crede non avere alcun limite. La presunta pienezza prestazionale in cui si configura l'immagine vincente e idealizzata del sé si scontra, al primo intoppo, con il reale disagio – che a volte sfocia in una vera e propria depressione – indotto da questa richiesta eccessiva di competizione all'ombra di una precarietà costitutiva. È questo disagio che deve essere portato alla luce per far apparire le crepe di un sistema che crea squilibri e ingiustizie di varia natura. Ma solo una politica etica può farsene carico, non una politica meramente amministrativa. Solo una politica etica è, infatti, in grado di interrompere l'autolegittimazione di un sistema che schiaccia le vite umane attraverso la gerarchia e il comando assoluto dell'impresa e del mercato ed è in grado di smascherare i danni provocati da un'estrema fiducia nella globalizzazione finanziaria che, per oltre un ventennio, ha alimentato le analisi e le strategie di politica economica (Amendola). Riflettere sull'importanza dell'etica nella vita umana significa riflettere anche sulla responsabilità che abbiamo verso noi stessi, verso gli altri e verso ciò che ci circonda. L'esercizio del pensiero critico, la disposizione ad associarsi in maniera solidale con gli altri per compiere azioni che siano trasformatrici dello status quo, sono solo alcune delle molte strategie da mettere in atto per uscire dalla morsa neoliberale. Ma la definizione di nuove prospettive che sappiano intrecciare

sapientemente la dimensione etica con quella del mercato e dell'impresa non è possibile senza l'attivazione di quel profondo cambiamento culturale che potrebbe portare in direzione di una maggiore equità e solidarietà (Martin Fiorino). Se l'etica è il fondamento stesso della vita umana, lo sfondo originario che riguarda il nostro essere al mondo in relazione attiva con la legge, la libertà e gli altri, ciò significa che è proprio da questa nostra "relazionalità" che si fa avanti la necessità di porre valori. Il valore riguarda innanzitutto l'ambito economico e poi quello etico. È un principio di *differenza* tra le cose che originariamente consentiva di denotare la loro non equivalenza. Solo "ritornando ai primordi dell'umanità, alla radice economica della relazione di valore, al fatto cioè che l'uomo è 'l'animale apprezzante in sé', è chi pone i valori e non li subisce, allora sarà riconquistata anche l'etica (...) poiché quello che ci fa viventi non è restituibile, è l'impagabile" (Moroncini). Ed è proprio ciò che è impagabile a rappresentare il rimosso del neoliberalismo. Tale rimozione dell'inoggettivabile produce non solo una forte dissociazione dalla nostra stessa vita ma anche la perdita di quei fini ultimi che tenevano insieme economia e vita. C'è un senso di "onnipotenza nell'attività calcolante dell'economia" che nell'approccio ingegneristico, nell'estensione globale dei modelli matematici ha provocato irreparabili ingiustizie sociali perché ha consentito l'assunzione di forme sempre più astratte e dissociate dalla vita reale. Mi verrebbe da dire che allora solo partendo dalla concretezza delle nostre vite è possibile vedere in tutta la loro durezza i rapporti sociali come rapporti di potere. Solo squilibrando, sottraendo, schivando queste relazioni di potere è possibile ispirare e dare vita a *reali* pratiche trasformative (Landolfi). Per comprendere come il denaro sia diventato decisivo per il significato ultimo dell'umano nella sua totalità, è necessario risalire alla sua genesi. Da semplice intermediatore delle faccende umane esso è diventato il fine ultimo. Una filosofa come Simone Weil ha analizzato con grande acutezza la "follia" di questo rovesciamento del rapporto tra mezzo e fine. In un passaggio de *La prima radice*

scrive che "la storia umana non è che la storia dell'asservimento degli uomini, oppressori e oppressi, realizzata da quel miraggio di strumenti di dominio che essi stessi si sono fabbricati e che riduce l'umanità vivente ad essere la cosa delle cose inerti". L'alterazione della struttura tipica della finalità fa sì che diventiamo prigionieri di una fitta rete di mezzi in cui non siamo altro che i titolari di una prestazione dove la nostra personalità viene quasi completamente dissolta (Giacometti). Sappiamo quanto il femminismo ha esaminato in profondità questa dissoluzione della soggettività prodotta dalle relazioni di potere. E sappiamo anche l'importanza e il significato, materiale e simbolico, che assume oggi il termine "intersezionalità". Con questo termine la teoria femminista guarda alla sovrapposizione di varie dimensioni che circoscrivono la vita umana (classe, etnia, religione, orientamento sessuale, età, ecc.) e che producono disuguaglianze e forme di oppressione molteplici. Usare l'intersezionalità come lente interpretativa del reale significa scardinare l'idea "di un modello unico di equilibrio nelle condizioni di vita delle donne" (Garofalo). Alla luce di ciò che fin qui è stato detto appare chiaro che è solo dalla centralità della persona umana, dalla riformulazione dei valori qualitativi che ad essa ineriscono, che si deve e si può ripartire. Non dal capitale, non dal patrimonio, non dal narcisismo, non dalla speculazione né dalla corruzione, ma dalle idee, dall'importanza dell'equa remunerazione, dall'investimento in un pensiero critico e aperto alla relazione si potrà avere un'effettiva sinergia tra economia ed etica (Boccia). Da analisi approfondite su quello che modalità 'altre' di fare impresa e di fare mercato innescano nella dimensione sociale, ci rendiamo conto dell'importanza che assumono sempre di più le cooperazioni internazionali e le cooperative. Ecco perché "sarebbe utile e importante prendere in considerazione le istituzioni di cooperazione, al fine non solo di determinare il contributo di tutti gli intermediari sulla crescita ma anche perché le cooperative rappresentano una parte fondamentale del sistema bancario non solo per l'Italia, ma per tutti i paesi che cercano di

contrastare gli effetti della crisi sulla sua economia" (Barra e Zotti). La crisi dell'economia si riversa su tutti gli ambiti delle nostre esistenze. Produce scompensi e dissociazioni interne ed esterne, fuori e dentro di noi. La scommessa che emerge dai vari saggi di questo libro sta nel ripensare l'economia come legame, come senso di una relazione che si appoggia su un'idea di solidarietà condivisa in cui la libertà è pensata e vissuta sempre dentro un processo d'interdipendenza e mai qualcosa di autoreferenziale e solitario. A dispetto della maestosità architettonica dei

grattacieli o di città svuotate della propria anima e date in pasto al turismo, questo libro si chiude con l'elogio della tanto vituperata economia del vicolo, della sua resistenza e della sua bellezza. Dalle rovine del ventre di Napoli alla singolare produttività del *lazzaro* napoletano, è possibile comporre nuove narrazioni e offrire nuovi disegni per un sistema economico che sappia riconoscere come proprio punto di partenza la connessione vitale e necessaria di etica, estetica ed economia (Matetich).